LEMCKE

Die Prophetensprüche des Amos und Jesaja

Die Prophetensprüche des Amos und Jesaja metrisch-stilistisch und literarisch-ästhetisch betrachtet.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der

Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt

und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Günther Lemcke.

Sonnabend, den 16. Mai 1914, vormittags 11½ Uhr

in der Aula Leopoldina

Vortrag:

Die Gesichtspunkte der redaktionellen Arbeit bei alttestamentlichen Schriftsammlungen

und

Promotion.

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1914.

Gedruckt und veröffentlicht mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Referent: Professor Dr. Prätorius.
Korreferenten: Professor Dr. Meissner.
Professor Dr. Hillebrandt.

Examen rigorosum am 3. Dezember 1913.

Meinen Eltern.

Inhaltsübersicht.

Register der metrischen bearbeiteten Textabschnitte.

Die Ergebnisse der metrischen Untersuchung sind auch sonst vorausgesetzt. Das Register soll das Auffinden im übrigen Text erwähnter Stellen in den metrischen Bearbeitungen erleichtern.

Literaturverzeichnis

mit Angabe der angewandten Abkürzungen.

J. W. Rothstein, Grundzüge des hebräischen Rhythmus, Lpzg. 1909.

E. Sievers, Metrische Studien I. Abh. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Bd. 21. Lpzg. 1901.

E. Baumann, Der Aufbau der Amosreden (Beihefte zur ZAW VII.) Giessen 1903 (B).

E. Sievers und H. Guthe, Amos metrisch bearbeitet. Lpzg. 1907. (S-G oder S).

W. Nowack, Die kleinen Propheten. Göttingen 1903². (Handkommentar zum AT) (N).

K. Marti, Das Dodekapropheton. Tübingen 1904. (Kurzer Handkommentar zum AT) (M).

H. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels . . . . Göttingen 1910 (Die Schriften des AT in Auswahl . . . II 1) (Gr).

B. Duhm, Das Buch Jesaja. Göttingen 1902. (Handkommentar zum AT von Nowack) (D).

K. Marti, Das Buch Jesaja. Tübingen 1900. (Kurzer Handkommentar zum AT) (M)

E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Tübingen 1910³. H. Guthe, Der Prophet Amos; Das Buch Jesaja. (Gb.K).

R. Kittel, Biblia Hebraica 7 und 10. Lpzg. 1906.

Kapitel 1.

Einleitung: Charakter und Form der prophetischen Verkündigung.

§ 1.

Der mündliche Charakter der prophetischen Verkündigung.

Für eine technische und literarisch-ästhetische Betrachtung der prophetischen Verkündigung, die auf der Grundlage der beiden Prophetien des Amos und des Jesaja zu versuchen die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein soll, ist eine Vorbedingung die Verständigung über die Frage, ob man eigentlich von einer besonderen Technik derselben sprechen kann, und über ihren literarischen Charakter überhaupt.

Um zunächst auf die zweite Frage einzugehen, so wird bis in die neuste Zeit der literarische Charakter der Prophetie stark betont, und zwar ist diese Beurteilung, was die beiden uns vorliegenden Prophetien betrifft, besonders hinsichtlich des Amos ausgeprägt, wie ja auch in der Tat das alttestamentliche Amosbuch im ganzen eine gute und kunstvolle Anordnuug zeigt. Dazu kommt, dass man nur eine kurze öffentliche Wirksamkeit des Amos in Bethel annehmen zu dürfen glaubte, die durch den Ausweisungsbefehl des Amazja ein rasches Ende fand. In seine judäische Heimat zurückgekehrt, hätte er dann auf dem Wege der schriftlichen Aufzeichnung seine unterbrochene Mission zu Ende geführt. So zuletzt Baumann, Nowack und Marti. Am stärksten wird bei Baumann das überlieferte Amosgut als Erzeugnis schriftstelle-

rischer Tätigkeit charakterisiert: „Als ein schriftstellerisches, nicht rhetorisches Ganzes ist der Redekomplex von vornherein entstanden. Er bietet nicht die Reden genau, wie sie gehalten wurden — Amos hat öfter als nur 4 bezw. 5 Mal geredet — sondern gibt ein Bild des Verlaufs seiner ganzen prophetischen Tätigkeit in kunstvoller Anordnung und Zusammenfassung“ (a. a. O. S. 65). Demgemäss ordnet Baumann die überlieferte Textmasse in 5 ganz gleichartig gebaute „Reden“, die auch zusammengenommen einen logisch fortschreitenden Gedankengang darstellen. — Im grossen und ganzen denselben Standpunkt vertritt Nowack. — Etwas anders beurteilt Marti die literarische Tätigkeit des Amos. Er sieht in dem Amostext in seiner vermutlichen Urgestalt kein organisches Ganzes, sondern nimmt eine Reihe einzelner Flugblätter an. Immerhin liegt aber auch für ihn der Schwerpunkt auf der schriftstellerischen Wirksamkeit des Amos. Denn da er das Auftreten des Propheten auf ein Opferfest in Bethel beschränkt, so ist es nur folgerichtig, dass für ihn „bei Amos die schriftliche Aufzeichnung zur Erfüllung seiner prophetischen Aufgabe gehört.“

Muss sich danach Amos als Schriftprophet darstellen, so ist das Bild, das Sievers auf Grund seiner metrischen Rekonstruktion des Amostextes gewonnen und am Schluss seines Buches skizziert hat, ein ganz anderes. Auf Grund dieser metrischen Untersuchungen ergeben sich „statt einiger weniger, ausgeführter und gegliederter, programmatischer Abhandlungen teils die vollen Texte, teils wenigstens Bruchstücke von 28 knappen, durchaus selbständigen Situationsreden oder -sprüchen, wie sie dem echten Volksredner wohl zu Gesichte stehen“ (a. a. O. am Schluss). Dadurch ist mit einem Schlage die öffentliche Wirksamkeit des Propheten beträchtlich erweitert. Wir haben nicht mehr einen Literaten, der, vorzeitig daran gehindert, seine Gedanken durch unmittelbare Predigt in das Volk zu tragen, diese nun zu Papier bringt, es öffnet sich uns ein Blick auf eine ausgedehnte warnende und mahnende Werbetätigkeit mitten im Volksgewühl, wie sie uns von den Evangelien her so vertraut ist,

und wie sie sich eigentlich allein mit der Vorstellung des wahren Prophetentums verträgt.

Diese Auffassung Sievers' folgt aus reinmetrischen Untersuchungen. Aber auch ganz abgesehen von rhythmischen Gesichtspunkten ergeben sich m. E. bei einer näheren Betrachtung eine Reihe von Gründen, die das Sieverssche Amosbild zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben. Denn bei der gewöhnlichen Darstellung der Wirksamkeit des Amos findet doch manches nur wenig befriedigende Erklärung.

Nimmt man zunächst mit Baumann und Nowack einen durch die ganze Textmasse gehenden logischen Gedankenzusammenhang an, so ist die jetzige Verwirrung des Textes ziemlich unverständlich. Man hilft sich mit der Annahme einer zunächst mündlichen Ueberlieferung, die aber bei dem doch immerhin ziemlich grossen Umfang und bei der kunstvollen Gliederung des von Baumann konstruierten Gedankengebildes recht unwahrscheinlich ist. Und entscheidet man sich dafür, dass Amos selbst schon seine Gedanken aufgezeichnet habe, so ist die Textverwirrung bei der Annahme einer organischen, in sich geschlossenen Abhandlung unerklärt, da sie dann Amos auch als Ganzes der Oeffentlichkeit übergeben haben müsste. Oder man muss, wie Marti, von einander unabhängige Einzel„reden" annehmen, die auf Flugblättern ausgingen. Aber auch die „Flugblätter" sind zwar eine ziemlich beliebte, im Grunde doch aber auch nicht sehr wahrscheinliche Vorstellung. Eine Propaganda auf publizistischem Wege hat doch erst bei einer Massenverbreitung Aussicht auf Erfolg, wie sie nur bei dem heutigen Druckereibetrieb möglich ist, und selbst in unseren Tagen, wo der Einfluss der Presse sich bis in die breitesten Volksmassen hineinerstreckt, macht das unmittelbar gesprochene Wort immer noch einen ungleich tieferen Eindruck auf die Menge als das geschriebene. Und so muss es auch hier wieder, wenn man die damaligen Verhältnisse in Betracht zieht, wo die Kunst des Schreibens und Lesens kaum schon Allgemeingut war, zum mindesten unwahrscheinlich erscheinen, dass Amos die Möglichkeit hatte, auf schriftlichem Wege, und

noch dazu von Juda aus, auf die Israeliten einzuwirken. Und eine Rechtfertigung seines prophetischen Auftretens den Judäern gegenüber hätte auch wenig Sinn, wo diese in dem ursprünglichen Text so gut wie garnicht berücksichtigt werden. Alle diese Schwierigkeiten fallen bei der Hypothese von Sievers fort. Es ist nur natürlich, dass die kurzen in regelmässige Form gegossenen und zum Teil von stereotypen Formeln umrahmten „Reden“ oder besser Sprüche, die Amos in die Menge hineinrief — und wer weiss, wie oft? —, im Volke weiterlebten, und ebenso erklärlich ist es, dass bei ihrer mündlichen Ueberlieferung und schliesslich bei der schwierigen Aufgabe, alle diese Einzelheiten zu sammeln und zu einem Ganzen zu vereinen, manche Verwirrung und Verstümmelung unterlief.

Und noch eine Schwierigkeit der gewöhnlichen Auffassung von der Amosprophetie kommt bei dem Amosbild von Sievers in Wegfall. Nach jener findet die Wirksamkeit des Propheten in Bethel durch den Oberpriester ein schnelles und vorzeitiges Ende, und dies ist der Grund zu seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Nun ist die Annahme, dass Amos' Wirksamkeit sich auf Bethel beschränkt habe, keineswegs selbstverständlich und von vornherein gegeben. Die Möglichkeit eines Auftretens auch in Samaria, auf die Guthe (Einleitung zu Amos bei Kautzsch) hinweist, ist durchaus nicht ausgeschlossen. Vgl. 3,9 4,1 6,1. Wenn bei der ersten Stelle in demselben Abschnitt auch gegen Bethel eine Drohung ausgesprochen wird, so kann das nicht dagegen sprechen, da man dies Argument auch in umgekehrtem Sinne geltend machen könnte; auch blieben dann noch die beiden andern Stellen. — Auch der Bericht über die Ausweisung des Amos (7,9ff.) [1]) spricht eher

---

[1]) Dass v 9 nicht zu der vorhergehenden Vision gehört, sondern der Schluss eines im übrigen verlorenen längeren Stückes ist, das den unmittelbaren Anlass zur Ausweisung gab (vgl. S-G), ist m. E. ohne weiteres einleuchtend, ganz abgesehen davon, dass die Formel לא אוסיף עוד עבור לו v. 8 und 8,2 ebenso den Schluss der Vision bildet, wie der stereotype Satz 7,3 = 6 und die Formel ולא שבתם עדי 4,6 ff am Ende von Sinnesabschnitten stehen.

für eine längere als für eine verhältnismässig kurze Wirksamkeit des Propheten. Der Ausdruck des Amazja: „Das Land kann seine Reden durchaus nicht ertragen" (7,10) scheint auf eine weitere, nicht auf Bethel beschränkte Wirksamkeit zu deuten. Und es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, dass 7,9 die einzige Stelle ist, in der dem König Jerobeam selbst namentlich das Strafgericht angedroht wird. Ich glaube, gerade dies hat eine fernere Tätigkeit des Amos in den Augen der Regierenden unmöglich gemacht, die sie bis dahin geduldet hatten. Und auf diesen Ausdruck speziell, der unmittelbar den König bedroht, dürfte sich der Bericht des Amazja beziehen: קשר עליך עמוס, denn die Predigt des Amos im ganzen ist kaum mit diesem Ausdruck, der „Verschwörung" oder „Meuterei" bedeutet, zu bezeichnen. Amazja wäre also danach weniger als Priester als in seiner Eigenschaft als Reichsbeamter eingeschritten. Und wenn Amos anstatt der sonst allgemeiner gehaltenen Drohsprüche sich hier mit der schonungslosesten Deutlichkeit gegen das Haupt des Volkes selbst wendet, die einen Konflikt geradezu heraufbeschwören muss, so ist auch das wieder am besten am Ende einer längeren Wirksamkeit verständlich, in der er alles, was er zu sagen hatte, erschöpft hat.

Die Annahme, der Amostext enthalte auch Abschnitte, die erst nach der mündlichen Wirksamkeit, bei der Aufzeichnung des Amosbuchs entstanden seien, ist durch nichts begründet. Wenn Baumann so Amos sämtliche Visionen erst als nachträgliche Rechtfertigung seines Auftretens niederschreiben lässt, so ist nicht einzusehen, weshalb der Prophet dieselben, die er doch offenbar auch nach Baumanns Ansicht vor seinem öffentlichen Auftreten erlebte, während seiner Wirksamkeit zurückgehalten haben sollte. Denn gerade die Wiedergabe seiner Visionen war doch eine gute Beglaubigung seiner prophetischen Mission. Und ebensowenig ist ein Grund ersichtlich, weshalb Amos die Worte 3,4 ff, in denen er das Bewusstsein seiner göttlichen Sendung zum Ausdruck bringt, nicht unmittelbar an das Volk gerichtet, sondern erst nachträglich aufgezeichnet haben soll, wie Marti annimmt.

Sowohl die Visionen als auch der Abschnitt 3,4 ff sind gerade, weil sie die göttliche Mission des Amos dokumentieren, mit viel grösserer Wahrscheinlichkeit in die Anfangszeit seines Wirkens zu setzen. Eine nachträgliche Rechtfertigung seines prophetischen Auftretens wäre zwecklos gewesen und war auch garnicht nötig, denn an dem Prophetentum des Amos zu zweifeln lag selbst Amazja fern (vgl. 7,12f). — So scheint mir auch durch innere sachliche Gründe das Amosbild, das Sievers vom metrischen Standpunkt aus gewonnen hat, in solchem Masse bestätigt zu werden, dass es gegenüber der Ansicht, welche stark die literarische Tätigkeit des Amos betont, die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Hinsichtlich Jesajas findet sich diese Auffassung in weit geringerem Masse vertreten, obwohl wir hier ein direktes Zeugnis für eine schriftstellerische Tätigkeit desselben haben (30,8). Und das hat seinen guten Grund. Das erhaltene Amosbuch gibt uns nur seine Prophetie selbst, ohne irgendwelche Darstellung seines Auftretens; auch zeigt es eine verhältnismässig gute Disposition. Der Jesajatext dagegen bietet eine ganze Reihe von Situationsbildern, die uns Jesaja in seinem persönlichen Wirken zeigen, und zwar nicht in seinem Hause mit dem Schreibstift, sondern draussen unter dem Volke im Gedränge des Strassenverkehrs, im Hofe des Tempels; oder wie er mit einem Prophetenwort vor den König tritt, der vor einem drohenden Angriff die Verteidigungswerke der Stadt besichtigt, oder wie er mit höhnendem Drohspruch den Beamten überfällt, der die Bauarbeiten bei seiner Erbgruft inspiziert. Und das Protojesajabuch stellt sich auch nach Ausscheidung der aus späterer Zeit stammenden Teile als eine Zusammenstellung einzelner Sammlungen dar, von denen offenbar nur einzelne auf den Propheten selbst zurückgehen (cap. 6—8 und 28—30). Diese aber sind sehr wahrscheinlich erst am Ende seiner Wirksamkeit entstanden, wie man aus 8,16 schliessen kann, als „das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten“ (Duhm). Wenn Duhm ausserdem noch an einer gewissermassen publizistischen Tätigkeit des Propheten in der Form von Flugblättern festhält, die

neben seinem mündlichen Wirken herging und ihm eine grössere Ausbreitung und nachhaltigere Wirkung geben sollte (a. a. O. S. XVI), so ist das doch wohl eine unwahrscheinliche Uebertragung moderner Verhältnisse auf jene Zeit. — M. E. ist in dem mündlichen Vortrag kurzer Sprüche oder Gedichte die eigentliche und hauptsächliche Form der prophetischen Verkündigung zu sehen. Die alttestamentlichen Prophetenbücher sind im allgemeinen entstanden aus späteren Sammlungen solcher Einzelsprüche, die im Volke, besonders unter den Anhängern, „Jüngern“ der Propheten (Jes. 8,16) eine Zeit lang mündlich fortlebten.

§ 2.

Der Spruchcharakter und die poetische Form der prophetischen Verkündigung.

Die Auffassung der alttestamentlichen Prophetentexte als Niederschriften oder Bearbeitungen grösserer Reden, mit denen die Propheten vor das Volk getreten wären, setzt eine „Predigttätigkeit“ derselben voraus, die nicht sehr wahrscheinlich ist. Das Volk war schwerlich sehr geneigt, geduldig lange Reden von Männern anzuhören, deren Ideen den Grundbegriffen der allgemeinen Anschauungsweise stracks zuwiderliefen. Eine Vorstellung davon, wie schwierig die Propheten oft genug williges Gehör für ihre Worte fanden, können die oft sonderbar anmutenden „prophetischen Handlungen“ und Aehnliches geben, die doch im Grunde nichts anderes sind als Mittel, die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich zu ziehen. Nichts anderes ist es doch, wenn Amos mitten im Festjubel von Bethel die schrille Totenklage auf die Jungfrau Israel anhebt (Amos 5,2), oder wenn Jesaja einen seiner Sprüche mit einem bekannten Liebesliedchen beginnt (Jes. 5,1 ff., s. i. § 3b). Ebenso ist vielleicht bei dem Spruch Jes. 22,1—5 die Vermutung berechtigt, dass sich Jesaja tatsächlich weinend irgendwo niederliess, um dann die teilnehmend oder neugierig Hinzutretenden mit jenen Worten anzureden. Auch mit der Aufrichtung der Tafel mit der

Inschrift „Raubebald-Eilebeute“ (8,1) dürfte zunächst der gleiche Zweck verbunden sein; die dunklen Worte fordern die Wissbegier des Volkes heraus und geben so Gelegenheit zu einer prophetischen Verkündigung. Und ebenso steht es, wenn Jesaja halb nackt, im Aufzug eines Kriegsgefangenen, durch die Strassen zieht (20,1 ff.).

Es liegt in der Natur der Sache, dass der Prophet sich bei solchen Situationen nicht in lange Ausführungen einlassen konnte, sondern mit einem kurzen, schlagenden und haften bleibenden Spruch auf die Hörer einfuhr. Und ebensowenig hatte er gute Gelegenheit zu längeren Reden, wenn er angreifend, gewaltsam seine Schelt- und Drohsprüche aufdrängend, die bestehenden Missbräuche geisselte und die göttliche Strafe dafür androhte. Er hatte hier kaum je geneigte Ohren zu erwarten, sondern im günstigen Falle barsche Zurechtweisung oder höhnende Erwiderung (vgl. Jes. 5,19 30,10 28,9—15). So wird man sich das gewöhnliche Wirken dieser Busspropheten vorzustellen haben als ein Umherstreifen durch die Stadt, ein rasches Kommen und Gehen. Sie tauchen mit ihren düsteren Schelt- und Drohsprüchen bald hier, bald dort auf, oftmals, wo sie am unerwartetsten und unerwünschtesten sind, mitten im frohen Gedränge der freudig erregten Menge, bei der Kultfeier im Tempelhof, bei ausgelassenen Festmahlen; und schnell sind sie wieder verschwunden, ihre Hörer betroffen zurücklassend, wenn sie nicht durch übermütige Gegner, auf die ihre Worte keinen Eindruck machen, in ein hitziges Wortgefecht verwickelt werden. Dieses rastlose Hin und Her ist es wohl, dass in dem זְעֵיר שָׁם זְעֵיר שָׁם Jes. 28,10 verhöhnt wird.

Höchstwahrscheinlich bestand also die prophetische Verkündigung in den einzelnen Fällen im allgemeinen nur aus wenigen kurzen Sätzen. Und bei einer solchen Art der Wirksamkeit ergibt sich die poetische Form der Prophetenrede von selbst als die geeignetste Art der Verkündigung. Je ausgeprägter und zugespitzter die Form der an weite Volkskreise sich wendenden Predigt war, um so mehr hatte sie Aussicht auf ausgedehntere Wirkung in jener

Zeit, wo allermeist gedächtnismässige mündliche Ueberlieferung die Verbreitung durch das noch wenig entwickelte Schrifttum vertreten musste. Und auch die Auffassung der prophetischen Verkündigung legte diese Form nahe. Jeder Prophet führt seine Verkündigung auf göttliche Eingebung zurück. Gottesworte sind es, die er dem Volke nur vermittelt: יהוה דבר מי לא ינבא. Damit gibt Amos die Auffassung seiner prophetischen Sendung wieder. Bei Jesaja kommt dieses Bewusstsein nicht so klar zum Ausdruck, trotzdem er ausführlich seine Berufungsvision schildert (cap. 6); denn die Worte, die Jesaja hier von der Gottheit in den Mund gelegt werden, stellen nicht die prophetische Verkündigung dar, sondern die göttliche Absicht, die mit ihr verknüpft ist, und ihren schliesslichen Erfolg. Aber auch hieraus erhellt doch deutlich, dass Jesaja seine ganze prophetische Wirksamkeit im Grunde als Gottestat auffasst. Bei diesem ursprünglichen Charakter aller Prophetenrede als Rede Gottes, gewissermassen als Jahveorakel — wie ja auch dementsprechend ein grosser Teil der Prophetensprüche Jahve in den Mund gelegt ist, während andere wenigstens auf ein Jahvewort zugespitzt sind — ist es nur natürlich, dass diese Sprüche auch in eine möglichst feierliche, gebundene Form gekleidet werden. — Es dürfte damit zum mindesten die Denkbarkeit einer poetischen Form der Prophetensprüche dargelegt sein.

Kapitel 2.

Metrisch-stilistische Untersuchung der Amos- und Jesajasprüche.

§ 3.

Metrische Analyse der Amos- und Jesajasprüche.

Die Auffassung der Prophetensprüche als einer — formal genommen — reinpoetischen Gattung, die schon bei einer allgemeinen Betrachtung zum mindesten als möglich erscheinen muss, bestätigt sich bei einer Einzeluntersuchung der alttestamentlichen Texte. Wir wenden uns also zunächst der Betrachtung der metrisch-stilistischen Technik der Prophetensprüche zu, wie sie sich in der Prophetie des Amos und Jesaja beobachten lässt, und zwar zuerst der Untersuchung der auftretenden Versschemata. Wir können die Sprüche beider Propheten gemeinsam behandeln, da hier allgemeingültige Gesetze der hebräischen Poesie vorliegen. Denn die Regeln, die J. W. Rothstein in seinen „Grundzügen des hebräischen Rythmus“ für die alttestamentliche Lyrik aufstellt, ergeben sich im allgemeinen auch für die Prophetensprüche. Die Sieverssche Rekonstruktion des Amostextes fusst im ganzen auf denselben Voraussetzungen. Doch kommt die vorliegende Arbeit in der Einzelanalyse zu häufigen Abweichungen vom Sieversschen Amostext, deren Grund in der verschiedenen Beurteilung des Gesetzes der hebräischen Metrik liegt, nach dem die Verszäsuren gleichzeitig Sinneseinschnitte sind, und in der verschiedenen Be-

antwortung der Frage nach dem Zusammenhang dieses Gesetzes mit der Erscheinung des sog. Parallelismus membrorum, der mehr oder weniger ausgesprochenen inhaltlichen Korrespondenz meist zweier Satzglieder, die zusammen eine in sich geschlossene Einheit bilden (vgl. Rothstein a. a. O. S. 50 f.). Jenes von Rothstein für die hebräische Lyrik aufgezeigte Gesetz ist m. E. auch für die Prophetensprüche in weit höherem Umfang gültig, als dies Sievers zugibt, der hier in zahlreichen Fällen eine Verdeckung der Zäsuren durch das sog. Satzenjambement annimmt, d. h. durch das Uebergreifen einer Sinneseinheit von einer rhythmischen Einheit in das Gebiet der nächsten. In den „Alttestamentlichen Miszellen I“ (Berichte Verh. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Bd. 55 1903) S. 159 beschränkt er jenes Gesetz auf die ursprünglich gesungene Poesie, in der Sprechpoesie dagegen soll im Lauf der Entwicklung eine Herabminderung der Cäsurwerte stattgefunden haben, sodass sie die Bedeutung als Sinnesabschnitte verloren hätten. Nun sei zugegeben, dass die Prophetensprüche vielfach freieren Satzbau und freiere Entfaltung der Rede aufweisen als die Lyrik, und dass öfters besonders beim Achter und Sechser die Zäsuren weniger streng als Sinneseinschnitte auftreten, aber selbst hier ist nach dem Befund der bearbeiteten Texte m. E. das Enjambement bei engen Wortverbindungen wie einfachem Status constructus, כָּל־ mit Nomen, durch Pronomen determiniertem Nomen, Verbum mit Präposition und Suffix, לֹא mit unmittelbar folgendem Verbum nicht zulässig, wie es S a. a. O. besonders bei der Analyse der von ihm mit A² bezeichneten Textgruppe anwendet. Eine Ausnahme besteht, wenn beim Status constructus der abhängige Ausdruck seinerseits wieder determiniert ist (vgl. Jes. 5,19 b 6,10 7,16 8,11 20,6 28,16). Enjambement bei einfachem Status constructus habe ich in den vorliegenden Texten nur Am. 4,10 gefunden, und dort ist der Text nicht in Ordnung (s. i. § 3a). In voller Strenge tritt jenes metrische Gesetz auch bei den Prophetensprüchen wieder ein dort, wo der Parallelismus membrorum als konsequent durchgeführtes Prinzip auftritt. Sievers erledigt die Frage nach dem

Zusammenhang des Parallelismus mit jenem Gesetz Metrische Studien I § 52 mit der Forderung der prinzipiellen Scheidung zwischen den metrischen Formen und dem Parallelismus membrorum als Stilform. Mit dieser Unterscheidung dürfte er in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht Recht haben: Nach E. Norden Antike Kunstprosa 1898 S. 813ff ist der Parallelismus ein formaler Völkergedanke, der sich in gleicher Weise bei primitiven wie bei hochkultivierten Völkern findet, und zwar gleichermassen in der Poesie wie in der gehobenen Prosa, wie denn auch die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa durchaus sekundär, nicht prinzipieller Natur ist (vgl. Norden a. a. O. S. 30ff.). Wenn aber auch hiernach ein unmittelbarer Zusammenhang des Parallelismus mit der hebräischen Metrik schwerlich anzunehmen ist, so ist es doch für mein Gefühl wenigstens schwer denkbar, dass bei der Herausbildung der hebräischen Metrik deren Gesetze ganz ohne Beziehung zu dem gerade in metrischen Stücken in grossem Umfange sich findenden Parallelismus geblieben wären, zumal der Parallelismus nicht bloss gelegentlich als Stilschmuck, sondern vielfach als konsequent durchgeführte Stilform auftritt. Es lässt sich schwerlich bestreiten, dass der Parallelismus des Gedankens, wie Norden a. a. O. Anhang I 2 S. 815ff. diese hebräische Stilform im Gegensatz zu dem Parallelismus der Form in der griechisch-lateinischen Rhetorik bezeichnet, unwillkürlich mehr oder weniger auch auf die Form der sich entsprechenden Parallelglieder einwirkt und sie auch äusserlich gleichartig zu gestalten sucht. Für die Prosarede machen das besonders das erste und dritte der von Norden zitierten Beispiele aus den Herrenlogien Math. 7,13f. und 24ff. deutlich, wie er denn auch in dem zusammenfassenden Schlusssatz des Abschnittes über den hebräischen Gedankenparallelismus (S. 819) mit einem Mal von „Strophen-, Satz- und Gedankenparallelismus“ spricht, wobei die beiden ersten Ausdrücke doch wohl auch als formaler Parallelismus umschrieben werden könnten. Wenn es nun aber in diesem Satze heisst: „Das ist derselbe Strophen-, Satz- und Gedankenparallelismus, der gelegentlich,

an besonders gehobenen Stellen, auch die Reden der Propheten auszeichnet“, so kann es leicht den Anschein erwecken, als ob der Parallelismus in den Prophetenreden nur bei solchen den erwähnten Matthäusstellen ähnlichen Stücken gefunden werden soll, bei denen die parallelisierenden Glieder aus grösseren Satzkomplexen bestehen, deren korrespondierende Teile nach Form und Inhalt parallel gehen. Derartige Fälle kommen zweifellos in den Prophetensprüchen vor (z. B. Am. 1,3 ff.), aber damit ist doch das Auftreten des Parallelismus bei ihnen keineswegs erschöpft; derselbe tritt vielmehr in weitem Umfange in der einfachen Form auf, dass die parallelisierenden Abschnitte nur einen einfachen, nicht zusammengesetzten Satz umfassen, wie ihn auch die beiden von Norden angeführten Beispiele aus Jes. Sir. 1 und den Thomasakten aufweisen. Hier muss es nun m. E. durchaus näherliegend und natürlicher erscheinen, dass dieser gewöhnliche, aus zwei kurzen korrespondierenden Sätzen bestehende und auch in den Prophetensprüchen oftmals in regelrechter Folge auftretende hebräische Parallelismus bei seinem Zusammentreffen mit den ebenfalls in der Mehrzahl durch eine Hauptzäsur zweigeteilten hebräischen Metren sich mit seinen Sinnesabschnitten den rhythmischen Verseinschnitten einfügt, sodass Zäsur und Sinnesabschnitt zusammenfallen, als dass in weitgehendem Umfang zwei verschiedene Systeme, das metrische und das stilistische des Parallelismus, nebeneinander hergehen sollen, ohne sich in ihrer Gliederung zu decken. Die Entscheidung der ganzen Frage hängt von der Beurteilung der Ergebnisse der Einzelanalyse ab. Jedenfalls bewährt sich die Beobachtung des Parallelismus unter dem Gesichtspunkt jenes postulierten Gesetzes als ein gutes Hilfsmittel für die Erkenntnis der metrischen Formen. — Auffällig ist bei der Sieversschen Aufstellung über das Enjambement, dass die überwiegende Zahl der Fälle in seinen Analysen, auf die sie sich stützen kann, sich bei der Anwendung des Siebenermetrums ergibt; m. E. hat S die Häufigkeit des Siebeners wenigstens für die Prophetensprüche im allgemeinen zu Ungunsten des Doppeldreiers überschätzt. —

Die Entscheidung der Frage, ob glattes Versmass oder Mischmetrum, d. h. regellose Aneinanderreihung von Stichen verschiedenen Masses, hängt von dem Ergebnis der Textanalyse ab. Nach den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit bedienen sich die Prophetensprüche der glatten Metren. Auch S, der zunächst für die Mischmetren eintrat (vgl. für die vorliegende Arbeit aus Metrische Studien I Textproben die Analyse von Jes. 1—5) ist in seinem Amostext tatsächlich zur Annahme des glatten Metrums gekommen. Von Mischmetren zu unterscheiden ist die kunstmässige Abwandlung des Metrums (vgl. § 3b). In der Kittelschen Textausgabe entspricht die Stichenschreibung vielfach den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit, soweit es bei der unverkürzten Wiedergabe des überlieferten, durch mannigfache Zusätze erweiterten Textes möglich ist. Es sei hier ein für alle Mal auf sie zur Vergleichung verwiesen.

a) Glatte Metren.

1) Doppeldreier. Als Hauptmetrum der Prophetensprüche stellt sich der Doppeldreier dar, der sich bei Amos wie bei Jesaja weitaus am häufigsten findet[1]). Bei Amos ergibt sich dieses Versmass zunächst ohne weiteres bei dem am Anfang fragmentarischen Stück 5,7 + 10 — 12a, ebenso in dem Gedicht 6,1. 3—6a. 13a. 6b. 13b. 7. — Zu 5,7 ff. vgl. S. Die Doxologie v. 8—9 gilt allgemein als sekundär. Der Siebener 12b hebt sich durch die 3. Person von dem Stück ab. — In dem andern Stück ist 6,2 auszuscheiden (3 : 3 | 3; s. u.). In 6,1 ist בציון doch wohl späterer Zusatz (vgl. N),

[1]) Es sind im Folgenden nur die Sprüche untersucht, die den beiden Propheten selbst zuzuschreiben sind Die Nichtbesprechung von Abschnitten, die anerkanntermassen aus späterer Zeit stammen, ist nicht immer besonders erwähnt. Nur bei zweifelhaften Fällen ist die angenommene Auffassung angegeben. Ebenso sind bei Textkorrekturen und Ausscheidungen einzelner sekundärer Bestandteile, die als allgemein angenommen gelten dürfen, nicht jedesmal Gewährsstellen genannt. Es sei dafür ein für alle Mal auf die oben angegebenen Kommentare etc verwiesen

wenn es sich auch allenfalls mit Gr halten liesse, wie ja auch 5,5a das judäische Beerscheba neben Bethel und Gilgal genannt ist. Jedenfalls lässt sich הוי השאננים auch allein dreihebig lesen. v. 5 ist כדויד Glosse. v. 7 als Schlusspointe darf nicht mit S abgerissen werden, lässt sich auch — nach Streichung des überflüssigen לכן, die auch S vertritt — gut als Doppeldreier lesen.

Ebenso ist wohl bei den Sprüchen wider die Völker — Am. 1,3 ff.; die Sprüche wider Tyrus, Edom und Juda gelten fast allgemein aus sachlichen und formellen Gründen als sekundär, vgl. N und M — der Lesart Baumanns, der in der Hauptsache Doppeldreier annimmt, vor der Sievers' der Vorzug zu geben; denn die Zäsuren des von S gewählten Siebenermetrums teilen an den Stropheneingängen in störender Weise die Sinnesabschnitte und verdecken den Parallelismus besonders der Einleitungsformel; auch wird bei der Annahme des Doppeldreiermetrums die Hypothese von S überflüssig, nach der hier zwei ursprünglich selbständige Gedichte ineinandergeschoben sind. — Der Hauptgrund für dieselbe, der auf der Scheidung von Siebenern — die Anfangsworte der Strophen bis zu der Androhung des Feuers Jahves einschl. — und Doppeldreiern beruht, behebt sich dann von selbst. Der Wechsel der Gerichtsvorstellung (Feuer Jahves — Kriegsnot und Deportation) ist nicht ausschlaggebend. Der Gedankensprung ist nicht so gross; auch bei der Schilderung der Kriegsnot steht Jahve durchaus als der Handelnde im Vordergrund, und bei dem Feuer, das Jahve sendet, lässt sich leicht auch an Kriegsverheerung denken. Dass — besonders im 1. und 2. Spruch — die in Frage stehenden Verse andere Städte bedrohen als die am Anfang genannten, ist nicht so befremdlich. Gaza und Damaskus stehen als bedeutendste Städte von Philistäa und Aram für das ganze Volk; oder wenn die genannte Schandtat speziell jenen Städten vorgeworfen wird, so haftet doch das ganze Volk mit für ihre Schuld. — Das Fehlen von Gath in dem Philisterspruch ist kaum ein ausreichender Grund, deswegen mit M den Spruch für späteren Zusatz zu erklären; Amos

ist es hier nicht um ein Register der philistäischen Stadtstaaten zu tun, die Auslassung von Gath kann ganz zufällig sein. Auch ist die Vermutung sehr wahrscheinlich, dass ursprünglich in den 4 ersten Sprüchen je zweimal abwechselnd Gilead und Edom als leidende Gebiete erscheinen, dass also im Philisterspruch 1,6ff. להסגיר nicht ursprünglich ist — seine spätere Einschiebung ist leicht erklärlich zu der Zeit, die den Spruch wider Edom 1,11f. hinzufügte —, sondern dass das ל vor אדם die Zugehörigkeit bezeichnet (B N nach Winckler). So würde auch durch die Korrespondenz zu dem Moabiterspruch die Echtheit des Philisterspruches gestützt. — Was den Spruch wider Israel betrifft, so dürfte S Recht haben mit der Annahme, dass 2,6ff. nicht die ursprüngliche Fortsetzung der Drohworte ist; denn bei der stereotypen, bis in das einzelne korrespondierenden Form der Sprüche müssten wir dieselbe auch hier erwarten. Andrerseits aber geht S zu weit, wenn er die Einleitungsformel 2,6a auf den Redaktor zurückführt, der so eine Ueberleitung zu den folgenden an Israel gerichteten Amossprüchen herstellen wollte; denn ohne einen Israelspruch bliebe doch diese Reihe von Drohworten ohne die rechte Spitze für die Hörer des Amos. Auch spricht der schlechte Anschluss von v. 7 an das Vorhergehende — das Partizipium im Anfang von v. 7 hat nur Beziehung zu dem Suffix in על־מכרם — für die Wahrscheinlichkeit, dass erst mit v. 7 die nicht ursprüngliche Fortsetzung beginnt. Wir haben also wahrscheinlich eine ursprüngliche Folge von 5 Strophen anzunehmen. — Als das zugrunde liegende Metrum möchte ich, wie schon gesagt, den Doppeldreier annehmen, wobei die Einleitungsformel כה אמר יהוה, wie gewöhnlich bei Amos (vgl. 3,12a 7,17 5,16), nicht in das Versmass miteinzubeziehen wäre. Ein ganz glattes Versmass ergibt sich freilich nicht. Merkwürdigerweise sind es gerade die mit על c. inf. beginnenden, das Vergehen bezeichnenden Zeilen, die in 3 Fällen vom Versmass abweichen — sich übrigens auch nicht ohne Aenderungen dem Siebenermetrum bei S anpassen: 1,3.6 2,1. Doch spricht manches dafür, dass die betreffenden Verse nicht ihre ursprüngliche

Gestalt bewahrt haben. In 1,3 ist wahrscheinlich vor הגלעד eine nähere Bestimmung ausgefallen; vgl. LXX τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας τῶν ἐν Γαλαάδ. Das würde auf den allerdings etwas dürftigen Doppeldreierhalbvers אֶת הָרוֹת הַגִּלְעָד führen, wenn man nicht die Annahme vorzieht, dass auch die Lesart der LXX nur eine auf v. 13 beruhende Konjektur für den unleserlich gewordenen ursprünglichen Text ist. Das wahrscheinlich nicht ursprüngliche להסגיר 1,6 (s. o.!) könnte einen andern zweihebigen Ausdruck verdrängt haben. In 2,1 hinkt das לשיד jetzt ziemlich nach; so ist vielleicht angesichts des Tatbestandes, der von den entsprechenden Strophenzeilen in 1,13 und 2,6 das Doppeldreiermetrum zeigt und die Annahme desselben auch 1,3 und 1,6 nicht ausschliesst, die Vermutung nicht unberechtigt, dass bei allen diesen mit -על eingeleiteten Zeilen wie auch sonst im übrigen Gedicht ursprünglich das Doppeldreiermetrum bestand, und dass hier vor לשיד etwas ausgefallen ist, etwa עצמות אָדָם. — Schliesslich erregen die Verse 1,7 und 14a wegen des Versmasses noch einiges Bedenken; sie liessen sich besser als Sechser wie als Doppeldreier lesen (vgl. B). Doch wegen des glatten Metrums ist es doch ratsamer, ואכלה ארמנתיה dreihebig zu lesen (vgl. S) und ebenso die vorderen Vershälften; die enge Verbindung im Status constructus ermöglicht es, בחומת^עזה und בחומת^רבה einhebig zu betonen. Die Lesung als Doppeldreier entspricht auch besser dem Parallelismus. —

Das gleiche Metrum ergibt sich auch bei den kurzen Sprüchen Am. 6,12 2,14—16 3,2 5,21—25 5,16 6,8, die teils unversehrt erhalten sind, teils nur geringfügige Wandlungen erlitten haben. — In dem Ausspruch über den Zusammenbruch des Heeres 2,14—16 wird nur v. 15c für ימלט נפשו ein einhebiger Ausdruck erfordert; vielleicht ist auch hier wie nach LXX in 15b einfach יְמַלֵּט zu lesen. Die dreimalige Wiederholung von מלט ist kein Grund für Streichungen. Sie kann auf voller Absicht beruhen, um das allgemeine Verderben zu kennzeichnen, das alle in gleicher Weise trifft. Auch inhaltlich leidet der Spruch nicht an

überflüssigen Wiederholungen: 14a redet allgemeiner, 14b15 sprechen von den vier Waffengattungen der schweren Infanterie, der Schützen, der Plänkler und der Kavallerie (vgl. M). — 3,2 verlangt רק einen eigenen Ictus und את כֹּל עֲוֹנֹתֵיכֶם dreihebige Betonung. — In dem Spruch 5,21—25 tritt erst bei Annahme dieses Metrums der ganz evidente Parallelismus klar hervor. Vgl. Gr. S. 347. — S hat das Spruchgedicht mit den vorhergehenden Versen 18—20, die allerdings den Parallelismus vermissen lassen, in zwei Siebenerstrophen zusammengefasst, wobei aber, abgesehen von der Ausscheidung des v. 24, der die Pointe enthält, eine sonst durch nichts begründete Umstellung nötig wird. Löst man die Verse 21—25 als selbständig los, ergeben sie (nach Streichung von v. 22a [M S Gr] und מנחה v. 25 [Singular neben !זבחים M]) fünf Doppeldreier. v. 23 ist המון^ שריך einhebig zu betonen, und das לא hat keinen eigenen Ictus ebenso wie zweimal in v. 22, wo die vorhergehenden Ausdrücke mit je 2 Accenten zu lesen sind. Wenn aber Gr in dem Abschnitt einen in sich geschlossenen Spruch sieht, so spricht doch dagegen, dass die in v. 24 liegende Pointe durch den nachhinkenden v. 25 abgeschwächt würde. Es ist deshalb vorzuziehen, mit M in v. 25 den Anfang einer zweiten, nicht erhaltenen Strophe zu sehen. — 5,16 steht die Einleitungsformel, in jetziger Gestalt wahrscheinlich sekundär (s. i. § 4c), wie auch die Schlussformel ausserhalb des Metrums. Das כי v. 17 verlangt einen eigenen Accent. ומספד אל- v. 17 ist wohl verschrieben aus ואל־מספד (vgl. N M). — Das Jahvewort 6,8 hat in der zweiten Einleitungsformel נאם י״ א״ צ״ eine Erweiterung erfahren, die neben den Anfangsworten völlig überflüssig ist. Ebenso ist das אדני Anfang v. 8 sekundär (s. i. § 4c). Auch das את vor גאון ist wohl nicht ursprünglich.

Ebenso treten die Doppeldreier in den beiden Gerichtssprüchen 8,9f. und 11—14 deutlich hervor, entsprechend dem ziemlich regelmässigen Parallelismus. — Die Einleitungsformeln — die Worte bis נאם א״ י״ — stehen ausserhalb des Metrums. v. 11—14 ist ein Spruch (gegen Gr), der Hungers-

not und Versiegen des Wassers androht. Die verbildlichende Umdeutung in das Verlangen nach dem Worte Jahves beruht sehr wahrscheinlich auf späterer Interpolation (so auch N M S-G Gb.K). Die fraglichen Worte 11b haben offensichtlich etwas verdrängt: In 11a vermisst man neben dem Hunger den Durst; auffällig ist ferner das יהוה 11b in der direkten göttlichen Rede. Der Ausdruck בקשׁ את־דבר־י״ weist auch auf eine Zeit, wo das Gesetz bereits ein wichtigerer Faktor war als zur Zeit des Amos, der sonst nur die Forderung דרשׁו־טוב oder דרשׁו את־י״ erhebt. In v. 11 bleibt also nur der Dreier והשׁלחתי רעב בארץ übrig, und hier ist offenbar als ursprüngliche Verbalform אשׁליח anzunehmen; die Aenderung in das Perfektum mit ו ist durch die Hinzufügung der Einleitungsworte verursacht. Dahinter ist wahrscheinlich ein Dreier verdrängt mit der Androhung von צמא. v. 12 ist ursprünglich bis ישׁוטטו, oder dieser Ausdruck ist mit לבקשׁ את־דבר־י״ auszuscheiden und ולא ימצאו beizubehalten, was wohl noch besser ist; beide Ausdrücke zu halten verbietet das Versmass (gegen Gb.K). v. 13 ist jetzt für einen Doppeldreier zu lang; doch ist wahrscheinlich ביום ההוא sekundär, wie oft (z. B. Jes. 17,4.9 22,ᵃ.12) und es ist nur ועלפו zu lesen. Die Einfügung ist durch die Umdeutung der vorhergehenden Verse nötig geworden. v. 14 lies אֲשִׁימַת nach 2. Reg. 17,30 und דֹּדְךָ für דרך (vgl. Gr). v. 14b stand wahrscheinlich ursprünglich am Anfang des Verses (Gb.K, Kittel). Der Einschub v. 11b hat ausser dem Dreier, der durch das Metrum notwendig gefordert wird, vielleicht noch einen Doppeldreier verdrängt, des Inhalts, dass die Hungernden und Dürstenden ausziehen, um Stillung ihrer Qual zu suchen. v. 12 erscheint sonst doch etwas dürftig, und man erhielte so zwei Strophen zu je drei Stichen. Das ursprüngliche Gedicht lautete etwa so:

אשׁליח רעב בארץ . . . .

. . . .

ונעו מים עד־ים ומצפון ועד־מזרח ולא־ימצאו

ועלפו הבתולות היפות   והבחורים בצמא
ונפלו ולא־יקומו עוד   הנשבעים באשימת שמרון
ואמרו חי אלהיך דן   וחי דדך באר־שבע :

Auch in dem stark überarbeiteten und zum Teil verderbten Abschnitt 3,9—15 liegt vielleicht ein Gedicht im Doppeldreiermetrum zugrunde. Denn nach Abstrich der vermutlichen Zusätze und nach einigen Textkorrekturen (s. u.) erhält man diese Verse:

האספו על־הר שמרון   וראו מהומת רבות
ולא־ידעו עשות נכחה   האצרים חמס ושד

. . . . . צר*   וְסָבִיב* אַרְצֵךְ* תֶּחֱרַב*
והורד* ממך עזך   ונבזו ארמנותיך

. . . .

ופקדתי על־ ** בית־אל   ונגדעו קרנות המזבח
והכיתי בית־החרף על־בית־הקיץ   ואבדו בתי השן :

Der Beurteilung dieser Verse als eines einheitlichen Gedichtes liegt nichts im Wege, wenn man das Ganze als Jahveworte auffasst. Der Personenwechsel bei der Bezeichnung Israels in den beiden ersten Distichen erklärt sich zwanglos daraus, dass das erste Distichon der Form nach eine Anrede an Unbeteiligte darstellt. Die offenbar umfangreiche Ueberarbeitung (vgl. G b. K) besteht einmal aus den üblichen Zusätzen des נאם יי v. 10 und 15 und der Einleitungsformel in v. 11, die hier sachlich richtig sind, wie aus den ausgeführteren Einleitungssätzen v. 9 bis ואמרו und v. 13. 14a (vgl. G b. K); der zweite Satz v. 13 f. scheint zur Ausfüllung einer grösseren Lücke eingefügt zu sein, ebenso wie der nicht im ursprünglichen Zusammenhang stehende (vgl. Gb.K) Amosspruch 3,12, der sich auch durch sein Achtermetrum abhebt (vgl. S. 31). — Dann aber scheinen auch die erhaltenen Verse des Gedichtes später aufgefüllt zu sein. Solche Zusätze dürften sein בארמנותיהם v. 10 und וספו בתים רבים v. 15 (vgl. G b. K); ebenso nimmt der Kitteltext wohl mit Recht eine Erweiterung von v. 9 am Schluss an, doch legt das Metrum nahe, dass ausser den beiden letzten

Worten von v. 9 auch das vorhergehende בתוכה als sekundär zu betrachten ist. Ueber das Metrum schiesst auch der Schluss von v. 14 ונפלו לארץ hinaus. Zu den durch * bezeichneten Vermutungen vgl. G b. K und den Kitteltext. Welches Wort im 4. Stichos hinter על anstelle des kaum ursprünglichen מזבחות gestanden hat, ist zweifelhaft. Von den Vorschlägen des Kitteltextes verdient wohl ארמנות, das gut zu dem Inhalt des folgenden Stichos passt, den Vorzug vor מצבת, das sonst bei Amos nicht vorkommt.

Bei Jesaja liegt das Doppeldreiermetrum zunächst in den Versen 5,21—23 noch völlig unversehrt zu Tage. — Auch v. 24 ist es augenfällig; nur in v. b dürfte, wie auch sonst häufig, צבאות und zweimal את sekundär sein. Doch geht dieser Vers wahrscheinlich auf den Zusammensteller der sechs Weherufe 5,8—11 zurück (M Gb.K). — Ebenso zeigt der kurze Spruch 1,2f. Doppeldreier ausser dem einleitenden Sechserstichos 2a (vgl. dazu § 3b zu Jes. 5,1—7).

Deutlich tritt dasselbe Versmass auch in dem kunstvollen Gedicht 2,6—18 hervor, dessen zwei Hauptabschnitte von je einem Kehrvers eingeleitet und beschlossen werden. Leider ist der Text stellenweise verstümmelt. — Vgl. die Rekonstruktion in deutscher Uebersetzung bei M S. 34f. Die Verse 7—8 und 12—16 ergeben zwanglos $3^1/_2$ bezw. $5^1/_2$ Doppeldreier, wenn man v. 7 כסף^וזהב unter einem Ictus liest und v. 13 den Zusatz הרמים והנשאים streicht (vgl. b. Kittel). Hinter 8a lässt sich gut ואין קצה לעצבותיו ergänzen (D M). Die Auslassung ist leicht erklärlich, wenn man jetzt die grosse Aehnlichkeit der letzten Halbverse in den 3 Stichen 7b 8 beachtet. — Schwierigkeiten macht der bisher ausser Acht gelassene v. 6, der offensichtlich verderbt ist. Das sich in den drei folgenden Stichen wiederholende Anfangswort ותמלא lässt vermuten, dass auch in v. 6 mit כי מלאו ein Stichos beginnt; nun ist der Vers von diesen Worten an für einen Doppeldreier reichlich gross, doch ist der Text schlecht überliefert. Zunächst dürfte für das ובילדי nach Hitzig ובידי zu lesen sein (D M Gb.K); ferner ist מקדם ועננים sinnlos (vgl. Kitteltext). Für מקדם ist מִקְסָם und קֹסמים vorgeschlagen.

Nimmt man als ursprünglich den Status constructus מקסם ע״ an, so liessen sich die Worte כי^מלאו^מקסם^ ענׂנים כפלשתים allenfalls als Halbvers eines Doppeldreiers lesen; die grosse Ausdehnung des Senkungsbereich vor dem ersten Ictus entspräche dem והמלא am Eingang der drei folgenden Stichen. Andrerseits dürfte man vielleicht daran denken, dass das immerhin auffällige כפלשתים sekundär ist; möglicherweise ist es eine Glosse, die erst durch die Verderbung des Begriffes קסם hervorgerufen ist, etwa weil der Ausdruck ענׂנים allein nicht mehr stark genug erschien. Dann könnte man als ersten Halbvers dieses Stichos annehmen: כי^מלאו קסמים וענׂנים. — v. 6aα, wo nach LXX נטש und עמו zu lesen ist, ergibt einen einzelstehenden Doppeldreierhalbvers. So stellen die Verse 6—8 und 12—16 je $5^1/_2$ Doppeldreier dar, und zwar stehen die beiden einzelnen Halbverse beide Male an der Spitze. Wie sie zu einem ganzen Stichos zu ergänzen sind, ergibt sich, wenn wir nun auf die Frage nach den Kehrversen eingehen. Es scheint mir hier der Lösungsversuch Martis die meiste Wahrscheinlichkeit zu haben; danach wurde ursprünglich jeder der beiden Abschnitte durch einen Kehrvers eingeleitet, der jetzt vor dem ersten ganz verloren und vor dem zweiten in v. 10 nur fehlerhaft erhalten ist, sich aber in der Variante v. 19 so gut wie unversehrt vorfindet. Nur für ובאו ist der Imperativ zu lesen, auch ist vielleicht vor במחלות nach v. 10 הטמנו einzuschieben. Man erhält dann zunächst zwei Stichen, die im Blick auf das durchgehende Metrum des Gedichts höchstwahrscheinlich auch beide als Doppeldreier zu lesen sind, nämlich

באו במערות צרים   והטמנו במחלות עפר
מפני פחד יהוה   ומהדר גאונו

und ausserdem den dreihebigen Ausdruck בקומו לערץ הארץ den die LXX auch am Schluss von v. 10 liest. Hier hätten wir dann den fehlenden Halbvers, der nicht nur vor v. 12, wie M annimmt, sondern auch vor v. 6 zu ergänzen ist. v. 19 erscheint danach als Glosse, die den richtigen Wortlaut des am Anfang des zweiten Abschnittes verderbten Textes bringt, wie anscheinend v. 11 auf eine ähnliche Be-

richtigung für den in v. 9 verstümmelten Schlussrefrain des ersten Abschnittes zurückgeht, die aber selbst verderbt ist. Der Schlusskehrvers ist am Ende des zweiten Abschnittes gut erhalten und hat nur in dem ביום ההוא einen Zusatz erfahren. Er besteht ebenso wie der einleitende Kehrvers aus einem Doppeldreier-Distichon. Beide Kehrverse teilen die Eigentümlichkeit, dass die Senkungsbereiche zwischen den Ictussilben im allgemeinen möglichst geringen Umfanges sind; wenn man beachtet, dass die Schwa ohne Silbenwert gelesen werden dürfen, so beträgt bei den beiden Distichen die Senkung fast durchweg nur eine Silbe. Diese Erscheinung passt gut zu dem Charakter der Kehrverse, denn da die Zeitdauer dieser Verse offenbar dieselbe ist wie die der übrigen Zeilen des Gedichtes, die im allgemeinen umfangreichere Senkungsbereiche aufweisen, so ergibt sich für sie naturgemäss ein schwerer, wuchtiger Sprachtenor. — v. 20f. ist am einfachsten als Erklärung zu v. 19 aufzufassen, der nach irrtümlicher Lesung von באו als 3. Pers. Plur. Qal auf die אלילים v. 18 bezogen wurde (vgl. M). v. 22 ist ein noch späterer Zusatz, der in LXX fehlt. Für שפל v. 12 lies גָּבֹהַ (D M Gb.K, vgl. LXX).

Im allgemeinen gut erhalten ist unser Metrum auch in dem Abschnitt 10,5—14, der nach Abstrich der sekundären Verse 10—12 vier dreizeilige Strophen ergibt, während der einleitende Weheruf v. 5, der sich nach Streichung des הוא בידם (Glosse nach D M Gb.K) als Sechser darstellt, für sich allein steht. — v. 6 ist כחמר־חוצות unter einem Ictus zu lesen. Die Verse 10—12 heben sich schon äusserlich aus dem Zusammenhang heraus: v. 10 und 12 sind Prosa, v. 11 lässt sich nur als Viererdistichon lesen. Ferner deutet v. 12 fälschlich das Vorhergehende eschatologisch (vgl. M). Auch die „Götzen“ in den Versen 10 und 11, von denen übrigens v. 10 die Eroberung Samarias, die nach v. 11 schon erfolgt ist, erst als bevorstehend annimmt, passen schlecht in den Mund des Assyrers (vgl. D). v. 11 ist deshalb schwerlich mit M als Fortsetzung von v. 9 anzusehen, könnte allerdings aus einem Jesajaspruch stammen, der dann jedoch ein Jahve-

wort darstellte. — Sonst fallen nur noch, wie oft, die Formeln כי יאמר v. 8 und כי אמר v. 13 aus dem Metrum heraus. Verstümmelt ist der Text v. 13 am Schluss und v. 14 am Anfang. Die zweifelhaften Worte ואוריד כאביר יושבים dürften die Reste eines ganzen Stichos sein (vgl. LXX), etwa

וְאוֹרִיד בְּאֵפֶר עָרִים וּבְעָפָר כָּל־יוֹשְׁבֵיהֶם

(vgl. D und M). Aber auch der folgende Stichos v. 13 bis העמים fällt auf durch das Fehlen des Parallelismus und die Stellung des כקן, auch fehlt im zweiten Halbvers eine Hebung. Nun las die LXX als Objekt vor dem Verbum offenbar ein תֵּבֵל, worauf das κατοικουμένην ὅλην hinweist (vgl. LXX zu Jes. 13,11 14,17). Ich möchte deshalb als ursprüngliche Lesart für den Stichos vermuten:

וּלְתֵבֵל מָצְאָה יָדִי כַּקֵּן לְחֵיל הָעַמִּים׃

Durchgehende Doppeldreier finden sich weiter in den beiden Kapiteln Jes. 17 und 18. Sie zerfallen in drei selbständige Gedichte: 17,1—11, 12—14 und cap. 18. — Ueber 17,12—14 s. i. § 3b. In dem dreistrophigen Gedicht 17,1—11 ist bei der ersten Strophe der Text zum Teil versehrt, und die masoretische Abteilung nicht ursprünglich. Diese führt zum Fünfermetrum, das G b. K annimmt. Dasselbe ist jedoch unwahrscheinlich, weil die übrigen Strophen aus Doppeldreiern bestehen, verlangt auch die Streichung von v. 2б β und יהיו in v. 3, die jenes Versmass nicht erfordert. Als erstes Distichon dürfte anzunehmen sein:

הנה־דמשק מוסר מעיר והיתה מפלה עֻזְבַת־עַד
וְעָרֶיהָ לעדרים תהיינה ורבצו ואין מחריד׃

Das מעי v. 1 ist zu streichen (LXX D M Gb.K). Das fehlerhafte עדי ערער (vgl. LXX) ist nach D verbessert, nur will dieser עֲדֵי־עַד lesen; doch würde das nicht notwendige עדי־ den Stichos überfüllen. ככבוד v. 3 ist verderbt aus יאבד כְּ (D M Gb.K). Sekundär ist, wie so oft, die Schlussformel v. 3 und 6 und ביום ההוא v. 4 und 9, ferner wahrscheinlich על־כן v. 10 und dreimal והיה in v. 4 f. Ferner kennzeichnet

das Metrum als Glosse die Prosaverse 7 f., ausserdem v. 9 von אשר an (vgl. D M Gb.K) und v. 10a (vgl. M Gb.K). Die drei Konstruktusverbindungen in v. 5b6 sind unter je einem Akzent zu lesen, ebenso שנים^שלשה v. 6. In v. 6 schiesst das Wort פריה über und ist wohl Glosse zu dem vorhergehenden Suffix. Am Ende von 17,11, wo eine Hebung fehlt, las die LXX ein לבניך. Ursprünglich dürfte לְפָנֶיךָ oder חֵלֶיךָ dagestanden haben (vgl. D M). v. 9 lies nach LXX

יִהְיוּ עָרֶיךָ עֲזֻבוֹת, כַּעֲזֻבַת הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי

v. 11b נֵד. — Der Spruch cap. 18 ist abgesehen von einigen Zusätzen gut erhalten. v. 1b ist Zusatz (D M Gb.K); vielleicht ist aus v. 2 גוי קַוְקָו ומבוסה (so zu lesen! vgl. Kittel) an diese Stelle zu rücken (G b. K), oder auch die Worte אשר בזאו נהרים (Ende von v. 2. Das ארצו wäre dann erst nach der Versetzung der Worte an die jetzige Stelle nötig geworden. Vgl. M); es würde so ein besserer Parallelismus erzielt. Auch v. 3, der anstatt der äthiopischen Sendlinge die ganze Völkerwelt anredet, ist wohl sekundär (M Gb.K), ebenso v. 7. - Hinter v. 6a, dessen zweites Hemistich etwas kurz erscheint, ist vielleicht ein Verbum ausgefallen; auch der Parallelismus käme dann besser zur Geltung. In 6b ist das כל wohl nicht ursprünglich. Zu der Auffassung von M, der in v. 18,5 f. die Fortsetzung von 17,1—11 sieht, vgl. § 6c.

Das gleiche Versmass haben die Sprüche Jes. 22,6—11, 29,13 f.; 30,6 f.; ebenso das versprengte Distichon 31,8b9a, das Fragment 5,14—17, der anschliessende Spruch 5,18 f. und die beiden kleinen Sprüche 7,20 und 21 f. —

Bei Jes. 22,6—11, das sich durch sein abweichendes Versmass von den vorhergehenden Sätzen abhebt, dürfte zunächst 6aβ, wo אדם aus צֶמֶד verderbt ist (M nach Grätz), eine Glosse aus 21,7 sein (M), denn es zerstört den Parallelismus. Auch 8a ist wohl Zusatz (M Gb.K). Sonst müsste man vor 8a einen halben Stichos ausgefallen denken, in dem Jahve eingeführt würde, denn das nicht genannte Subjekt

des Satzes ergibt sich nicht ohne weiteres aus dem jetzigen Zusammenhang; es bliebe dann aber immer noch die Schwierigkeit, dass Juda, von dem 8a in 3. Person spricht, im Folgenden unvermittelt angeredet wird. Als Erweiterung erscheinen die prosaischen Verse 9b—11a. Sekundär ist ferner, wie das Metrum zeigt, ויהי v. 7, ביום ההוא v. 8, כי־רבו v. 9 und מרחוק (vgl. Kittel). — Die Echtheit des Spruches ist jedoch zweifelhaft. S. i. § 6b. — Jes. 29,13f. steht die Einleitungsformel ausserhalb des Metrums. יען כי hat wahrscheinlich, wie auch 3,16, zwei Akzente; vgl. „sintemalen und alldieweil". Sonst wäre mit D hinter 13a der Ausfall eines Halbverses anzunehmen. בפיו ist zu dem vorhergehenden Halbvers zu ziehen und ובשפתיו zweihebig zu lesen. v. 14 ist את־העם־הזה sekundär (Kitteltext, D, Cheyne, M). — Bei 30,6f. hat offenbar die heutige Ueberschrift 6a einen Halbvers verdrängt; D vermutet בְּשָׁמוֹת נֶגֶב, doch sind drei Hebungen erforderlich. Man könnte an ein davorstehendes הוי oder הנה denken. v. 7 ist ומצרים und die zweite Vershälfte Zusatz (D M Gb.K). v. 6 ist wegen des Metrums ישאו־על־כתף unter einem Ictus zu lesen. — Das Fragment 5,14ff. ist durch das לכן nur ganz äusserlich an das Vorhergehende angeschlossen; die Femininsuffixe 14b sind ohne Beziehung, v. 15f. ist offenbar Zusatz. v. 17 schiesst גרים über, eine symbolisierende Glosse, oder — wenn mit LXX גְּדָיִם zu lesen ist — eine nähere Erklärung zu מחים (ψ 66,15 = fette Opfertiere; hier, wenn nicht verderbt, vielleicht = Widder; vgl. D) — Die folgenden Verse 18f. bringen ein selbständiges Doppeldreierdistichon. v. 18 ist בחבלי־השוא unter einem Ictus zu lesen. — 7,20 ist ביום ההוא und die Glosse במלך אשור zu streichen. v. 21 ist wie 7,18 vielleicht והיה sekundär, oder ביום־ההוא ist einhebig zu lesen. Zusatz ist offenbar v. 22a, der fälschlich die Schilderung des dürftigen Nomadenlebens auf einen Zustand des Ueberflusses bezieht; mit dem Zusatz ist auch das folgende כי eingefügt. v. 20 und 21f. ergeben dann je ein Distichon.

Doppeldreier finden sich auch Jes. 3,6—15. Gewöhnlich wird das ganze Kapitel bis v. 15 als Einheit

aufgefasst. Die metrische Bearbeitung führt jedoch zu der Auffassung dieses Abschnittes als einer Zusammenstellung einzelner Fragmente. Denn den überarbeiteten Versen 1—3 scheinen zwei Achter zu Grunde zu liegen (vgl. S. 32). In v. 4f. haben wir Fünfer, das kurze Stück hebt sich auch durch die erste Person von dem vorhergehenden ab und ist wohl ein Fragment, das wegen seines ganz gut zu v. 4 passenden Inhalts hierher gestellt ist. Die Szene v. 6f. wird gewöhnlich als Folge der in v. 4f. geschilderten Anarchie erklärt. Aber man vermisst doch dazwischen eine Ausführung, die verständlich macht, wie es zu der Zerstörung der Stadt und zu schweren Verwundungen gekommen ist, die v. 6f. voraussetzt. Denn die Umdeutung des חבש auf Heilung des zerrütteten Staates (M) ist kaum angängig. M. E. stellt das Fragment eine Szene nach der Erstürmung und Plünderung der Stadt dar, wie 4,1 ein anderes Bild in ähnlicher Situation. Auch v. 8ff. schliesst sich schlecht an das Vorhergehende an. Das כי v. 8, das höchstens mit dem folgenden כשלה das einzelne מכשלה v. 6 begründet, ist nur eine sehr äusserliche Verbindung. v. 8a erregt überhaupt Bedenken, metrisch — er lässt sich besser als Vierer wie als Doppeldreier lesen — und inhaltlich, denn die Scheltrede ist nicht auf ganz Jerusalem bezw. Juda gemünzt, sondern auf die führenden Kreise. v. 8a ist deshalb vielleicht als redaktionelle Klammer anzusehen, die den ursprünglichen Eingang des Gedichts verdrängt hat. — In v. 6 legt des Metrum nahe, לכה = wohlan! zu dem zweiten Stichos zu ziehen; dadurch gewinnt die Vermutung von M an Wahrscheinlichkeit, dass בית אבי שמלה Relativsatz zu באחיו oder noch besser schon direkte Rede ist, wobei dann אביך zu lesen wäre. — In dem Spruch 3,8ff. ist v. 10f. Glosse nach D M Gb.K. Auch v. 9b dürfte mit M für sekundär zu halten sein, zumal er sich dem sonst evidenten Metrum nicht einfügt, ebenso 12b, das die Paarzeiligkeit zerstört, durch die 2. Person auffällt und offenbar eine von 9,15 herrührende Glosse ist (M). Ferner ist die Schlussformel v. 15 und das überschiessende כבדם v. 9 kaum ursprünglich (vgl. Kittel).

Das Doppeldreiermetrum zeigt ferner die „messianische Weissagung“ 11,1—9, bei der die Frage nach der jesajanischen Herkunft allerdings offen bleiben muss. — Nach meinem Empfinden zeichnen sich die beiden Gedichte 9,1 ff. und 11,1 ff, bei denen die jesajanische Herkunft weder zwingend zu beweisen noch ebenso zu widerlegen ist, vorteilhaft vor sonstigen eschatologischen Stücken aus durch ihre poetischen Vorzüge wie auch durch ihre Auffassung der Heilszeit, die nicht einseitig nationalistisch-particularistisch ist. Wohl ist auch an eine nationale Wiedergeburt unter der Herrschaft eines Davididen, an ein Abschütteln des fremden Joches gedacht, aber es ist von keinem Triumph Israels über die Völkerwelt die Rede, sondern von der Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit im Lande; und auch die ganze Natur ist in diesen Gottesfrieden mit einbezogen. Ausserdem gemahnt 9,1 stark an die Schilderung des Fragments 8,20 Schluss bis 22, an dessen Authentizität zu zweifeln kein Grund vorliegt; wir haben hier zwei sich ergänzende Ideen. Da nun auch sonst der Hoffnungsgedanke zweifellos bei Jesaja sich findet, so ist vielleicht doch die jesajanische Herkunft von 9,1ff. und 11,1ff. nicht unwahrscheinlich. — In dem Gedicht 11,1 ff. hebt sich 3^{a} als Glosse ab; ebenso ist wohl v. 9 sekundär (D M). G b. K ist hinsichtlich v. 9^{b} zweifelhaft. Wenn man Paarzeiligkeit annimmt, wird die Echtheit wahrscheinlich; dann stünde 11,1 für sich. Doch liest man wohl besser mit D vier Strophen zu je drei Doppeldreiern, wobei dann 9^{b} überschiesst.

Eine Spielform des Doppeldreiers ist das Schema 3:3|3, das sich bei Amos 5,4—6 und wahrscheinlich auch Am. 6,2 findet. — Zu 5,4—6 vgl. S-G. Der Spruch besteht aus zwei Abschnitten des angegebenen Schemas. Der ganze Text von v. 4—6 lässt sich kaum mit Gr halten. Das Wortspiel 5^{b} verdunkelt die Responsion von 5^{a} und 6; es begründet 5^{a} auch sehr äusserlich und passt schlecht zu dem ernsten Ton der Amosprophetie (vgl. M). v. 4 legt den Spruch älschlich Jahve in den Mund. Das דרשו את י״י v. 6 spricht dagegen. Auch ist die Vereinigung von 4^{b} und 5^{a} zu einem

Vierer (b.Gr) in dem sonst nur Dreier enthaltenden Gedicht unwahrscheinlich. v. 6 ist לְבֵית־אֵל Glosse. — Ein Spruch des gleichen Schemas und Umfanges scheint Am. 6,2 vorzuliegen. Der Vers hebt sich durch seinen ganzen Inhalt wie auch durch die zweite Person aus seinem jetzigen Zusammenhang heraus. Man braucht ihn jedoch Amos nicht abzusprechen, wenn man ihn mit Gr als Verhöhnung der israelitischen Selbstüberhebung auffasst. Liest man חמת^רבה unter einem Ictus und גַּת־פְּלִשְׁתִּים zweihebig, so reicht bis zu dem letztgenannten Wort der erste Stichos des Schemas 3:3|3. Die Worte von מִן־הַמַּמְלָכוֹת an (der Ausdruck erfordert notwendig zwei Hebungen) ergeben 6 Hebungen. Für die fehlenden 3 Hebungen bleibt nur הַטּוֹבִים übrig, hinter dem jedoch zugestandenermassen etwas ausgefallen ist. Das Metrum lässt statt der gewöhnlichen Hinzufügung einer אַתֶּם als ursprünglichen Text הַטּוֹבָה מִמַּמְלְכֹתֵיכֶם vermuten. Bei den beiden letzten Worten des Verses sind die Suffixe zu vertauschen; die jetzige Lesart ist eine aus dem Anstoss an der Herabsetzung Israels unter die Heiden geflossene spätere Verbesserung (vgl. M).

2) Fünfer. Nächst dem Doppeldreier findet sich als beliebtes Versmass der Prophetensprüche der Fünfer. Amos verwendet dieses Versmass hauptsächlich nur in Gedichten einer weitergebildeten Form, die im Zusammenhang weiter unten behandelt wird (vgl. § 3b). Nur die kurzen Sprüche 5,14 und 9,7 zeigen reines Fünfermetrum. — 5,14 ist nur die Erweitung des Jahvenamens sekundär. Die Parallele zu dem Spruch in v. 15, die auf eine spätere Denkweise deutet und sich auch höchstens als Siebener und Doppeldreier lesen liesse, geht wohl auf den Redaktor zurück (G b. K). — In 9,7 ist נאם י״ sekundär. Liest man die beiden הלוא tonlos, אתם^לי unter einem Ictus und את־ישׂראל und ופלשׁתיים mit je zwei Akzenten, so erhält man 3 Fünfer.

Bei Jesaja erscheint dieses Versmass zunächst in dem schönen Gedicht 1,21—26; der Text ist nicht mehr ganz intakt, aber leicht herzustellen. — Glossen sind offenbar die

beiden letzten Worte von v. 21, das selbstverständliche בַּמַּיִם v. 22 und יהוה צבאות v. 24; sie alle schiessen über das Metrum. In v. 23 erfordert das Metrum hinter שָׂרַיִךְ ein הָיוּ (Analogie zu v. 22! D nach Budde). v. 23b fügt sich so auch nicht in das Versmass. Es sind wohl einfach mit D die beiden Halbverse umzustellen (vgl. die Analogie ψ 18,45 u. 2. Sam. 22,45), oder es ist für den zweiten Halbvers nach 1,17 ואַלְמָנָה לֹא יְרִיבוּ zu lesen (M). Schliesslich ist v. 25 so kaum ursprünglich. Die Korrespondenz der beiden Strophen, aus denen offensichtlich das Gedicht besteht, und die Paarzeiligkeit verlangen hier ein Distichon. D glaubt mit einer geringfügigen Aenderung nach LXX und der Annahme eines ו apodosis auszukommen und liest:

ואשיבה ידי עליך וְאֶצְרְפֵךְ בר
סיגיך ואסירה כל בדיליך:

Doch erhalten wir dann besonders in dem zweiten Vers einen recht zweifelhaften Fünfer, auch spricht der Gesichtspunkt der Reime, die sich in diesem Gedicht ziemlich häufig finden, dafür, dass סִיגַיִךְ am Ende des ersten Halbverses des zweiten Fünfers stand. Darum dürfte mit M hinter עָלַיִךְ der Ausfall eines Halbverses anzunehmen sein. Man erhält dann 12 Fünfer, die sich nach ihrem Inhalt in 2 Strophen scheiden. — v. 27—31 ist wohl als einheitliches Stück und dann als sekundär zu betrachten (M Gb.K. Nach D ist 29—31 jesajanisch).

Fünferverse zeigt auch der Spruch wider die Frauen Jerusalems 3,16—4,1. — Auszuscheiden ist die breite Prosaausführung v. 18—23 und das Distichon v. 25 f., das von einer eroberten Stadt spricht, ferner in v. 24 וְהָיָה, sodann מַעֲשֶׂה, vermutlich ein Schreibfehler, und auch das überschiessende כי תחת יפי (vgl. D), wohl ein sprichwörtlicher Ausdruck. v. 16 hat יען כי wie in 29,13 zwei Akzente. Die Einleitungsformel ist offenbar redaktioneller Zusatz, der fälschlich die Scheltrede des Propheten Jahve selbst in den Mund legt; als Scheltrede erscheint sie nach ihrem ganzen Charakter, wie ihr Gegenstück Am. 4,1 ff., auch die Einführung Jahves

in 3. Person v. 17 spricht dafür. In v. 17 dürfte für בנות ציון mit D und M blosses Suffix zu lesen sein, ferner für אדני mit vielen Handschriften יהוה und für יהוה פתהן der Ausdruck חרפתהן (vgl. Kittel). In v. 24 legt das Metrum die Umstellung der beiden Satzglieder von aβ nahe; das תחת ist ohne eigenen Akzent zu lesen, ausser vor פתיגיל, wo es wohl besser zu betonen und dafür מחגרת־שק einhebig zu lesen ist. In v. 4,1 ist wohl ביום ההוא wie häufig sekundär; das רק ist ohne eigenen Akzent. Es ergeben sich dann drei Strophen zu je drei Fünfern.

Das gleiche Versmass zeigen schliesslich noch das Fragment 3,4f., der kurze Weheruf 5,20 und der Spruch 29,15f. — Auch bei dem letzten Spruch handelt es sich wohl um Fünfer, und zwar um drei Stichen. Hinter מעשיהם ist offenbar ein Halbvers ausgefallen (D), M vermutet וּבְאֹפֶל פָּעֳלָם. —

3) Vierer und Achter. Neben diesen beiden Schemata sind in Sprüchen glatten Metrums an Versmassen seltener vertreten der Vierer und dessen Weiterbildung, der Achter.

Der Vierer findet sich bei Amos nur in dem kurzen Wort 7,14f. (s. i. § 3a 4), der Achter in dem Vierzeiler 5,18—20 und in dem Distichon 3,12. S-G vermuten noch den Achter, abwechselnd mit dem dreihebigen Refrain, in dem Stück 4,6ff., den Vierer in dem Spruch 4,1ff. (doch s. i. § 3a 4 u. 3b). — In Am. 5,18ff. beginnt mit הוא־חשך ולא־אור der zweite Achter, der ausserdem 19a umfasst (כאשר־ינום unter einem Ictus, wegen des folgenden איש Rückziehung des Tons) 19b verlangt עַל־הַקִּיר zwei Akzente, ebenso v. 20 הֲלֹא־חֹשֶׁךְ. — 3,12 steht die Einleitungsformel ausserhalb des Metrums, dann ergibt sich:

כאשר־יציל הרעה מפי הארי שתי כרעים או בדל־און
כן־ינצלו בני־ישראל הישבים בשמרון בפאת מטה ובדמשק ערש:

Bei Jesaja haben wir427Vierermetrum nur in den Sprüchen 1,18—20 und 29,9f., bei dem Fragment 8,21f. und in dem versprengten Vers 10,11, falls er jesejanisch ist. — 1,18 schiesst das überflüssige יהיו über, ebenso v. 20 die Schluss-

formel. — In 29,9f. sind v. 9b Imperative zu lesen und die irrtümlichen Glossen את־הנביאים und החוים in v. 10 zu streichen. Auch die beiden Prosaverse 10f., die den Ausspruch eschatologisch deuten, sind sekundär (D M). — Jes. 8,21 sind והתקצף ,ובאלהיו und וחשבה mit je zwei Akzenten zu lesen, es ergeben sich dann 6 Vierer. v. 23 ist sekundär. Er besteht zunächst aus einer Leserglosse, dann aus einer redaktionellen Ueberleitung zu 9,1ff. (vgl. D M Gb.K). Wir haben ein Fragment vor uns, dem der Anfang fehlt. Ein Rest des Verlorenen sind die Worte אשר אין־לו שחר v. 20, während der übrige Vers mit v. 19 der Redaktion zuzuschreiben ist (M Gb.K). — Ueber 10,11 vgl. S. 23.

Häufiger findet sich das Achtermetrum bei Jesaja. Zunächst in dem Wehe über Juda 1,4—9. — Aus dem Metrum fallen die Glossen v. 4b, אין־בו מתם v. 6a, v. 6bα und das folgende ו und 7bβ, כמעט v. 9, die z. T. schlecht in der LXX bezeugt sind und auch sachlich manche Schwierigkeit machen (vgl. M Gb.K). In v. 9 dürfte auch das צבאות, wie häufig, nicht ursprünglich sein, wenn man nicht לולי ohne eigenen Ictus lesen will.

Dasselbe Versmass liegt wahrscheinlich auch dem Spruch 3,1ff. zu Grunde, der offenbar starke Zusätze erfahren hat. — Zunächst ist die unrichtige Glosse 1b zu streichen. Bei der folgenden Aufzählung nimmt auch M eine Vermehrung an, wagt aber keine Ausscheidung des vermutlich Sekundären (ebenso Cheyne). An der Hand des Metrums kann man aber doch vielleicht den Versuch machen. Auf Grund des Achtermasses möchte ich als Zusätze ausscheiden v. 3a — שר־חמשים erscheint neben den Ausdrücken v. 2a zu speziell, נשוא פנים im Vergleich zu den übrigen Grössen der Aufzählung zu allgemein — und וחכם חרשים 3b, das neben נבון לחש als Tautologie erscheint. Die Aufzählung bringt dann im ersten Glied das Militär, in den drei folgenden je einen Vertreter der Zivilbehörde und der Religion. — In v. 1 dürfte wieder צבאות sekundär sein. Der Spruch würde so ein Achterdistichon ergeben.

Achter erscheinen auch in dem Distichon 7,18 f., dem Dreizeiler 31,4 und den drei Vierzeilern 7,23—25, 14,24—27, und 22,12—14. — 7,18 sind die beiden mit אשר eingeleiteten Glossen zu streichen, ebenso wohl auch das והיה; sonst wäre ביום ההוא unter einem Ictus zu lesen. Dann reicht der mit v. 18 beginnende Stichos bis כלם v. 19; doch legt das Metrum die Streichung dieses Wortes nahe, wenn man nicht ובאו^ונחו^כלם lesen will. — Jes. 31,4 steht die Einleitungsformel wie gewöhnlich ausserhalb des Metrums. Das כאשר ist ohne eigenen Ictus zu lesen, ebenso das אשר, wenn man nicht vorzieht, es als sekundär zu streichen, da es entbehrlich ist und den Versfuss etwas stark auffüllt. Liest man מקלם und ומהמונם wie על־גבעתה mit je zwei Akzenten, so ergeben sich 3 Achter. Zu der Annahme, dass v. 4b sekundär sei, liegt kein Grund vor, sobald man צבא על in feindlichem Sinne fasst, was das Nächstliegende ist (M). Bei den Versen 5—9 folge ich der Auffassung von M, nach der כצפרים עפות der Rest einer zweiten Strophe ist und v. 8b 9a ein versprengtes Jesajafragment (so auch D), v. 6f. die Randglosse eines Lesers, während das Uebrige auf eine spätere Umdeutung des Spruches in sein Gegenteil zurückgeht, die wahrscheinlich auch die Verstümmelung des Gedichtes verschuldet hat. — Jes. 7,23 steht die Einleitung bis ההוא ausserhalb des Metrums und ist sekundär, ebenso das überzählige יהיה am Ende des Verses. אלף^גפן und באלף^כסף sind unter je einem Ictus zu lesen. v. 25, wo יעדרון zweihebige Betonung fordert, umfasst zwei Achter, deren zweiter mit יראת beginnt. — In dem Spruch 14,24 ff., dessen jesajanische Herkunft M bestreitet, ist v. 25b Glosse; es ist vorher niemand genannt, auf den sich die hier verheissene Befreiung beziehen könnte (vgl. D M Gb.K) — Jes. 22,12 ff. ist, wie so oft, v. 12 ביום ההוא sekundär. Im Anfang von v. 13 vermisst man eine Hebung. Die LXX liest αὐτοὶ δὲ ἐποιήσαντο εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα; es ist demnach vielleicht als ursprünglicher Text anzunehmen וְהִנֵּה עָשׂוּ oder וְהֵם עָשׂוּ, wobei sich die Auslassung von עָשׂוּ leicht aus der Aehnlichkeit mit dem folgenden ששון erklärte. v. 14 verlangt das Metrum die einhebige Betonung von העון^הזה. —

Ebenso dürfte der Achter in dem Gedicht Jes. 28,9–13 vorliegen. v. 9 ist אֶת־מִי beide Male ohne eigenen Akzent. v. 10 und 13 erfordert צַו^לָצָו und קַו^לָקָו einhebige Betonung, זְעֵיר שָׁם dagegen ist zweihebig zu lesen. v. 11 hat אֶל^הָעָם^הַזֶּה nur einen Ictus; der mit v. 11 beginnende Stichos reicht bis אֲלֵיהֶם v. 12 (אֲשֶׁר tonlos). v. 13 ist דְּבַר יְהוָה mit zwei Akzenten zu lesen. Die drei letzten Worte sind Zusatz aus 8,15 (D M). Es ergeben sich dann 6 Achter.

Ein grösseres Stück dieses Metrums haben wir offenbar in dem dreistrophigen Gedicht 30,8–17. Die drei Strophen zu je vier Achtern werden richtig abgeteilt durch die Formeln 12aα und 15aα, die jedoch ausserhalb des Metrums stehen; sie sind kaum ursprünglich, denn da das ganze Gedicht Jahve in den Mund gelegt ist, sind sie überflüssig. Als Glosse erscheint zunächst עַל־לוּחַ אִתָּם v. 8 und 17aα. Zu lang ist in jetziger Gestalt auch v. 10a. M zweifelt, ob לָרֹאִים לֹא תִרְאוּ ו sekundär ist. Die Annahme wird nahegelegt durch die Analogie der Strophen und die Paarzeiligkeit. Ueberschiessend ist ferner das überflüssige וּשְׁבָרָהּ in v. 14 (vgl. G b. K), wo כְּשֵׁבֶר^נֵבֶל unter einem Akzent zu lesen ist, wie in v. 10 לֹא^תֶחֱזוּ־לָנוּ, v. 12 בְּעֹשֶׁק^וְנָלוֹז (so zu lesen! vgl. Kittel) v. 13 נִבְעֶה^בְּחוֹמָה und v. 16 עַל־כֵּן^יִקַּלּוּ. In v. 15 müsste nach dem heutigen Text תִּוָּשֵׁעוּן zwei Akzente erhalten, doch ist vielleicht dahinter ein zweites Verbum ausgefallen, denn die Lesart der LXX ὅταν ἀποστραφεὶς στενάζῃς, τότε σωθήσῃ καὶ γνώσῃ ποῦ ἦσθα κ. τ. λ. deutet darauf hin, dass der Text hier schwer lesbar war. In der letzten Strophe würden bei dem jetzigen Text zwei Hebungen des letzten Achters fehlen (v. 17 Schluss); man könnte an einen sehr scharfen Ausdruck denken, der bei der Einfügung des folgenden tröstlichen Abschnittes beseitigt wurde. Andrerseits ist möglicherweise das auffällige לֹא־כִי v. 16, das von der LXX ignoriert wird, der Rest eines vierhebigen Halbverses. Dann wären die Worte וְכַנֵּס עַל־הַגִּבְעָה eine Erweiterung. Für diese Auffassung spricht die Wahrscheinlichkeit, dass die beiden parallelisierenden Glieder von v. 16 (von עַל־סוּס an) innerhalb desselben

Verses stehen; auch kommt die Paronomasie von נוחרתם und כתרן, auf die M hinweist, besser zur Geltung, wenn sie am Schluss des Gedichtes steht.

4. Siebener und Sechser. Nur selten treten in den Prophetensprüchen der Siebener und der Sechser auf. Das Siebenerversmass ist bei Jesaja in glattmetrischen Stücken überhaupt nicht nachweisbar. Bei Amos erscheint es unanfechtbar nur in dem versprengten Vers 5,12b und in der 5. Visionsrede Am. 9,1—4. — Der Text der eigentlichen Vision ist leider, wie auch bei den übrigen Visionen offenbar aus dogmatischen Gründen später verstümmelt; doch kann man hier mit einiger Sicherheit mit S-G das Siebenermetrum annehmen, da es in den Versen 2—4 augenfällig ist. Hier ist viermal משם sekundär: 2ab 3b 4, ferner מנגד עיני (vgl. Kitteltext), wahrscheinlich auch der Doppeldreier 4b (NS-G G b. K). Dementsprechend wird man auch bei der eigentlichen Vision das gleiche Versmass anwenden. Zur Wiederherstellung des Textes vgl. S-G und den Kitteltext. Zu lesen ist zunächst וַיַּךְ הַכַּפְתּוֹר וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים und וַיֹּאמֶר אֶבְצַע בְּרֹאשׁ כֻּלָּם; ferner dürfte hinter על־המזבח in Analogie zu der zweiten Doppelvision וּבְיָדוֹ פַטִּישׁ anzunehmen sein. Hinter הספים fehlen drei Hebungen; es ist vermutlich eine weitere Ausführung der Katastrophe ausgefallen. Es ergeben sich dann auch hier vier Siebener.

Möglicherweise liegen auch dem offenbar verderbten Stück Am. 6,9—11 Siebener zu Grunde. v. 11, dessen Anfang bis מצוה offenbar Glosse ist (vgl. G b. K), stand vermutlich ursprünglich vor v. 9 (vgl. G b. K, Kittel). Scheidet man mit G b. K v. 10 bis מן־הבית als Zusatz aus, so erhält man vier Siebener, wenn man v. 10 העוד־עמך unter einem Ictus und כי לא mit je einem eigenen Akzent liest. —

Sonst käme das Siebenermetrum nur noch bei den übrigen Visionen 7,1—8 + 8,2 f. in Frage. Jedenfalls macht es der regelmässige Aufbau derselben wahrscheinlich, dass hier ein Metrum und nicht Prosa vorliegt (gegen Gr). Doch sind

die Siebener hier einigermassen zweifelhaft; in den Einleitungsformeln wie in der Schlussformel der ersten Doppelvision ist das אדני in der Gottesbezeichnung, das für das Siebenermetrum notwendig ist, nicht völlig sicher (s. i. § 4c). Auch ist die Einleitungsformel doch wohl besser auch hier wie sonst in den meisten Fällen ausserhalb des Metrums zu stellen (s. i. § 4c). Dann scheint der ersten Doppelvision vielmehr das Doppeldreiermetrum zu Grunde zu liegen. Doch kann man wegen des schlecht erhaltenen Textes zu keinem festen Ergebnis kommen; noch weniger bei dem Text der zweiten Doppelvision, der stark verstümmelt ist (vgl. S-G). — Die Verse 7,9 und 8,1 gehören schwerlich zu den betreffenden Visionen, die mit dem Refrain schliessen (vgl. S-G). 7,9 ist höchstwahrscheinlich das fragmentarische Schlussstück einer zu der Erzählung von 7,10—17 gehörenden Amosrede (s. S. 4 Anm.). In der heutigen Gestalt ist der Vers prosaisch, vielleicht liegt hier aber ein ursprüngliches Doppeldreierdistichon vor. בחרב wäre dann der Rest des letzten Halbverses. 8,3 liegt vielleicht ein versprengter Doppeldreier zu Grunde, der sich ergibt, wenn man ביום bis יהוה und das dunkle השליך הם ausschaltet. — Auch bei dem Bericht über die Ausweisung des Amos 7,10ff., dem S-G Siebener zu Grunde legen, ist es wohl wahrscheinlicher, darin mit Gr einen nicht unmittelbar auf den Propheten zurückgehenden Prosabericht zu sehen. Der ganze Charakter des Stückes und das Reden von Amos in 3. Person spricht dagegen, es mit den Prophetensprüchen auf die gleiche Stufe zu stellen. Wohl überliefert der Bericht zwei Amossprüche in v. 14f. und 17; doch ursprünglich haben diese wahrscheinlich, ihrem Parallelismus entsprechend, das Vierer- bezw. das Doppeldreiermetrum. — Das Schema 2 : 2 ergibt sich in v. 14f. von selbst, nur die — nicht unbedingt erforderlichen — Worte ויאמר אלי י״ stehen ausserhalb des Metrums. Die beiden Verse des zweiten Spruches v. 17 sind allerdings jetzt überfüllt (vgl. Baumanns Schema 3 : 4). Doch dürfte ובנתיך sekundär sein; die Frauen erwartete nach den vorhergehenden Worten und 4,3 (s. i. § 3b) ein anderes Los. In dem

zweiten Stichos ist vielleicht das nicht unbedingt notwendige אתה sekundär — es handelt sich hier um keine Gegenüberstellung von Familie oder Besitz des Amazja und seiner eigenen Person, sondern alles trifft ihn in gleichem Masse, — oder aber תמות ist umzustellen und ואתה־תמות unter einem Ictus zu lesen. Der Schluss des Verses von ישראל anpasst nicht in die Bedrohung Amazjas und ist als Wiederholung aus v. 11 zu streichen (vgl. Gr S. 330).

Ebenso findet sich der Sechser (2 : 2 : 2) als selbstständiges Versmass in Gedichten glatten Metrums nur selten. Bei Amos liegt es vielleicht dem schwierigen Abschnitt 4,6ff. zu Grunde. — S-G dürften hier prinzipiell gegen Gr im Recht sein, der ein Metrum nicht anerkennen will; denn der äusserst regelmässige Aufbau der fünf Abschnitte (s. i. § 4a) legt die Annahme auch einer grösseren formalen Gebundenheit nahe. Allerdings erregt das von S-G vermutete Schema 8 + 3 Bedenken, da es zahlreiche Streichungen und eine nur durch das postulierte Versmass begründete Umstellung erfordert, die bei der Annahme von Sechserdistichen vermieden werden; man wird durch diese dem allerdings offenbar stark überarbeiteten Text vielleicht doch mehr gerecht — Zunächst dürfte überall sekundär sein das unnötige und störende נאם־י״ (vgl. G b. K und i. § 4c), ferner וגם אנ(כ)י v. 6 und 7, das der Gleichmässigkeit der Stropheneingänge schadet und in dem ersten Fall wohl als Verbindung mit dem Vorhergehenden hier eingesetzt ist. ולא־שבתם ist überall einhebig zu betonen. v. 7 f. ist offenbar eine Ueberarbeitung erfolgt, die anstelle der von Amos geschilderten allgemeinen Dürre nur einen strichweisen Regenmangel annahm. Ursprünglich ist der Text offenbar in v. 7 bis לקציר — die Worte lassen sich bei einhebiger Betonung von בעוד־שלשה als Sechser lesen —, doch fehlen dann noch vier Hebungen vor der Schlussformel; man vermisst auch nach jenen Worten noch eine nähere Ausführung der Not. Ich möchte deshalb für diese Hebungen des zweiten Stichos auf Grund von 8a vermuten: וְנַעְתֶּם לִשְׁתּוֹת־מַיִם וְלֹא תִשְׂבָּעוּ (vgl. Am. 8,12, dazu S. 19). Auch v. 9 ist für ein Distichon zu lang; vielleicht ist das

zweifelhafte הרבות Zusatz; möglicherweise sind aber auch noch die beiden folgenden Worte nicht ursprünglich, und man hat בשׁדפון ובירקון zu betonen, zumal man im andern Fall ובירקון mit Zurückziehung des Tons lesen müsste, da vier volltönende Silben in einem Senkungsbereich sonst nicht vorkommen. Die ausgeschiedenen Worte könnten Glosse zu אתכם sein. Bei dem offenbar ebenfalls erweiterten v. 10 hat man die verschiedensten Besserungsvorschläge gemacht (vgl. Kitteltext). Wahrscheinlich ist הרגתי בחרב בחוריכם Zusatz, da 10b die Schilderung der Pest fortführt. Die Anspielung auf die ägyptische Zeit ist neben der Angabe über den Verlust der Rosse beizubehalten, denn diese schwebte sonst auch ziemlich in der Luft, ist so aber verständlich als Steigerung des בדרך מצרים. Diese Konstruktusverbindung ist wegen des Metrums unter einem Ictus zu lesen, ebenso עם־שבי. Vor באפכם ist das sinnlose ו zu streichen. Der ursprüngliche Platz dieses Ausdrucks war wahrscheinlich hinter ואעלה da bei der heutigen Wortstellung sich ein Enjambement der Konstruktusverbindung über die Cäsur hinweg ergäbe, was sonst nur vorkommt, wenn der abhängige Ausdruck auch seinerseits zusammengesetzt ist (vgl. S. 11). Das Auge des Schreibers konnte auch leicht auf das nächste, mit den gleichen Buchstaben beginnende Wort abirren; er trug dann das ausgelassene Wort mit einem Zeichen am Rande nach, aus dem irrtümlich das ו entstanden ist. — Wir erhalten so ein Gedicht von 5 Sechserdistichen.

Bei Jesaja tritt der Sechser abgesehen von einem Abschnitt aus cap. 6 (vgl. S. 39) nur in dem Vierzeiler J. 28,7 f. (vgl. Kittel) sowie 8,11—15 und 20,3—6 auf. — Jes. 8,11 ist ויסרני, mit dem ein neuer Stichos beginnt, zweihebig zu lesen, v. 12 העם הזה unter einem Ictus. Der mit 12b beginnende Stichos reicht bis צבאות v. 13. Ferner ist לשני־בתי v. 14 und וכשלו־בם v. 15 unter je einem Ictus zu lesen. Es ergeben sich dann 8 Stichen. v. 12 lies zweimal קדשׁ für קשר; v. 14 muss למקדש aus einem Ausdruck für „Hindernis“ entstellt sein (vgl. G b. K). — Die folgenden Verse 16—18 stellen einen Prosaabschnitt dar, der inhaltlich in

gewisser Beziehung zu dem gleichfalls prosaischen Abschnitt 8,1—4 steht. — Vor 20,3 ff. steht eine Prosaeinleitung, zu der auch ויאמר יהוה v. 3 zu ziehen ist. Zusatz sind die beiden letzten Worte von v. 4 (vgl. Kittel, G b. K). Bei v. 5, der von G b. K und M angezeifelt wird, weil sein Subjek erst im folgenden Vers näher bestimmt wird, spricht die Paarzeiligkeit für die Echtheit; auch ergibt er ohne weiteres einen Sechser. Liest man כן v. 4 und ואיך v. 6 ohne eigenen Ictus, so erhält man 8 Sechser; der letzte Stichos beginnt mit להנצל.

Zum Schluss sei hier der Bericht über die Berufung des Jesaja cap. 6 besprochen. Er nimmt schon durch seinen grösseren Umfang vor den eigentlichen Prophetensprüchen eine besondere Stellung ein und zeichnet sich auch dadurch aus, dass er in seinen einzelnen Abschnitten verschiedene Metra verwendet: v. 1—4 Doppeldreier; die Theophanie. v. 5 bis על־פי v. 7 Sechser; Sündenbewusstsein des Propheten und Entsühnungsakt. v. 7 von ויאמר bis v. 10 Achter; Verkündigung der Entsühnung und Berufung. v. 11 Doppeldreier; Dauer der Berufungszeit. — 6,1—4. v. 2 ist שש^כנפים beidemal unter einem Ictus zu lesen. וקרא v. 3 ist zu dem vorhergehenden Halbvers zu ziehen. Erweiterung ist offenbar die Wiederholung des קדוש v. 3, wo das Metrum nur einmaliges קדוש gestattet; ebenso schiesst v. 3 מקול הקורא über und dürfte erläuternde Glosse sein. Man erhält so 7 Doppeldreier. — v. 5 f. ergibt 5 Sechser. Der zweite Stichos beginnt mit ובתוך; das folgende עם ist selbständig und mit eigenem Akzent zu lesen. Der fünfte Stichos umfasst 6b und 7 bis על־פי. — v. 7—10 enthält sechs Achter. נגע^זה v. 7 und ורפא^לו v. 10 ist einhebig. 9b hat ואל zweimal eigenen Ictus, ebenso לב v. 10, das von העם zu trennen ist. — v. 11 ergibt bei einhebiger Betonung von עד^אשר $2^1/_2$ Doppeldreier. Der Schluss dürfte durch die folgenden Verse 12 f. verdrängt sein, die wahrscheinlich mit M als Zusatz anzusehen sind.

b) Kunstmässige Abwandlung des Metrums.

Wir sind bisher nur auf solche Gedichte eingegangen, die durchgängig dasselbe glatte Metrum aufweisen. Es findet

sich nun aber bei Amos wie bei Jesaja eine Reihe von Sprüchen, bei denen das Versmass in dem letzten Distichon oder auch nur in der letzten Zeile sich ändert; und eine nähere Betrachtung dieser Fälle legt die Vermutung sehr nahe, dass es sich hier nicht um fehlerhafte Abweichungen von der Regel handelt, sondern dass hier eine bewusste Kunstform der prophetischen Dichtung vorliegt. Beliebt scheint die Abwandlung des Fünfermetrums in das Vierermass gewesen zu sein.

Wir haben dafür bei Amos zwei bezeichnende Fälle, bei Jesaja einen. Allgemein anerkannt ist wohl das hier angenommene metrische Schema bei dem Amosspruch 3,4--8. — Das Stück ist kaum mit Gr in zwei Sprüche 3,3—6 und 7 f. zu teilen. v. 6b ist keine neue, sondern eine in Israel allgemein anerkannte Wahrheit, die kaum eine Pointe darstellen kann. v. 3 ist doch wohl sekundär, wenn auch die Korrektur von נועדו in יודעו den inhaltlichen Anstoss beseitigt. Es stört die Paarzeiligkeit des Stückes, deren Annahme hier auch durch den Inhalt besonders nahegelegt wird (vgl. 2 Verse Raubleben des Löwen, 2 Verse Vogelfang, 2 Verse Unheil über einer Stadt). Ebenso ist v. 7 sekundär nach NMGb.K. Zu streichen ist ferner ממענתו v. 4, פח v. 5a und אדני v. 8. Der Spruch bietet dann drei Fünferdistichen und als Beschluss zwei Vierer (vgl. S-G).

Dasselbe Schema liegt aber höchstwahrscheinlich auch in dem Stück Am. 8,4—7 vor. Es ist nur ein leichter Eingriff in den überlieferten Text notwendig, um ein formenschönes Gedicht von vier Fünfern mit zwei nachdrücklich abschliessenden Vierern zu erhalten, in dem die Cäsur- und Sinneseinschnitte besser übereinstimmen als bei der Sieversschen Rekonstruktion, und in dem auch der Parallelismus, wie er bei der Lektüre numittelbar ins Auge fällt, besser zur Geltung kommt. — Nötig ist v. 5 die Ausschaltung des überflüssigen לאמר, allerdings auch die Streichung von ולהגדיל שקל, das sich aber ohne Schwierigkeit als erläuternde Glosse zu ולעות מאוני מרמה auffassen lässt (שקל Geldgewicht, מאונים Geldwage). Man erhält dann die vier Fünfer in v. 4 5 6b,

die beiden Vierer in v. 7. — 6a ist offenbar Glosse aus 2,6. Dagegen ist v. 4 doch wohl ursprünglich; er fügt sich ohne Schwierigkeit dem Metrum ein und unterscheidet sich in der Ausdrucksweise doch wesentlich von 2,7, während 8,6a und 2,6 fast wörtlich übereinstimmen (gegen G b. K). Für ולשבית v. 4 ist vielleicht nach LXX וְהָעֲשֻׁקִים zu lesen (vgl. Kitteltext). v. 6b ומפל בר נשביר, nach S stilistisch wie rhythmisch ausserordentlich hart, lässt sich zweihebig lesen, wie es das Metrum erfordert; doch liegt die Annahme nahe, dass auch hier ursprünglich das Verbum im Infinitiv mit ל vor מפל stand, und dass נשביר aus Dittographie des folgenden נשבע entstanden ist. Jedenfalls ist v. 6b nicht ohne weiteres mit 6a zusammen für sekundär zu erklären, wie er schon inhaltlich nicht mit jenem Einschub vereinbar ist (gegen N M). v. 8 ist sekundär (vgl. N M Gb.K).

Dieselbe Anordnung wiederholt sich in dem Jesajagedicht 1,10—17, das zweimal 6 Fünfer und 2 Vierer ergibt. Zur grösseren Anschaulichkeit sei der vermutlich ursprüngliche Text hergestellt.

שמעו דבר יהוה　　קציני סדם
האזינו תורת אלהינו　　עם עמרה
למה־לי רב זבחיכם　　יאמר יהוה
שבעתי עלות אילים　　וחלב מריאים
ודם פרים ועתודים　　לא חפצתי
כי־תבאו לראות פני　　מי־בקש־זאת מידכם
רמס חצרי　　לא תוסיפו
הביא מנחה　　תועבה היא־לי:

חדש ושבת לא־אוכל　　צום ועצרה
חדשיכם ומועדיכם　　שנאה נפשי
ובפרשכם כפיכם　　אעלים עיני
גם כי־תרבו תפלה　　אינני שמע
ידיכם דמים מלאו　　רחצו הזכו
הסירו רע מעלליכם　　מנגד עיני
דרשו משפט　　אשרו חמוץ
שפטו יתום　　ריבו אלמנה:

v. 11 ist וכבשים zu streichen, das in der LXX fehlt. v. 12 ist vor רמס der Einschnitt zu machen, wie es die LXX tut; auch sachlich passt das מידכם wenig zu dem „Zertreten der Vorhöfe" (vgl. D). v. 13 verlangt das Metrum die Streichung von קטרת, שוא und קרא מקרא, die auch M aus sachlichen Gründen vertritt. Für און ist nach LXX die Lesart צום vorzuziehen. Ferner sind sekundär v. 14b (M) und חדלו הרע למדו היטב v. 16b 17 Anfang (D M), wie auch die Korrespondenz der Strophen erfordert. v. 15 schiesst מכם über.

Ein Wechsel von Fünfern und Vierern findet sich auch in den beiden Distichen Am. 5,2 f. (vgl. S-G); in v. 3 steht die Einleitungsformel ausserhalb des Metrums. לבית ישראל ist Zusatz (vgl. G b. K).

Ein ähnliches Schema, bei dem Doppeldreier in Vierer ausmünden, haben wir in den Sprüchen Jes. 7,7—9 30,1—5 17,12—14 und Am. 4,4—5. — Der Spruch Jes. 7,7ff. wird durch einen längeren Prosaabschnitt eingeleitet, der die Situation schildert. Nach Streichung des Zusatzes 8b (vgl. G b. K) ergeben sich 3 Doppeldreier und ein Vierer (9b). — Jes. 30,1 ist נאם י״ nicht ursprünglich. In v. 3 sind פרעה und בצל־מצרים offenbar Glossen aus v. 2 (vgl. D M). Für למו v. 5 ist לעם zu lesen, das zum folgenden Stichos zu ziehen ist (D M Gb.K); ferner dürfte das überschüssige ולא להועיל, das LXX nicht wiedergibt, sekundär sein (M). — 17,12—14 halten M und G b.K für nichtjesajanisch, während D an der Authentizität festhält. Wir haben hier jedenfalls auch ein Beispiel für die Abwandlung des Metrums. Zunächst ist 13a bis ישאון zu streichen; es fehlt in 8 Handschriften (vgl. Kittel) und ist offenbar Dittographie von 12b. In v. 12 fehlt hinter לאמים eine Hebung; nach D ist hier כבירים ausgefallen, während hinter מים nach der Variante v. 13 רבים zu lesen ist. Auch der folgende Stichos ist zu kurz; D liest והוא גער und zieht ורדף noch zu dieser Zeile. v. 14b stellt einen Vierer dar, ebenso wie die Schlusszeile des Amosspruches 4,4—5, wo die Schlussformel kaum ursprünglich ist (s. i. § 4c).

In dem kurzen Gedicht Jes. 5,11—13 scheinen 4 Achter durch einen Doppeldreier 13b abgeschlossen zu werden, wie Jes. 7,13—17 fünf Achter durch zwei Sechser. — In dem ersten Spruch Jes. 5,11 ff. müsste man dann allerdings hinter 13a den Ausfall eines Halbverses annehmen, was aber auch durch den Parallelismus (vgl. 12b und 13b) nahegelegt würde. v. 12 verlangt וָנֶבֶל zwei Akzente, wenn nicht etwa hinter והיה ein Wort wie מְשׁוֹשָׂם oder Aehnliches ausgefallen ist. Für מתי v. 13 ist wohl מוּת zu lesen (vgl. Kittel). — Den andern Spruch leitet eine kurze Kennzeichnung der Situation in Prosa ein, 7,10—12, auch ויאמר v. 13 steht noch ausserhalb des Metrums. v. 13 ist הַלְאוֹ^גַם unter einem Akzent zu lesen; auch dürfte das folgende את sekundär sein. v. 14 ist für einen Achter reichlich voll; doch ist vielleicht die verschieden überlieferte Gottesbezeichnung (vgl. Kittel) sekundär, nach deren Streichung man lesen könnte:

לכן^יתן^הוא^לכם אות הנה^העלמה הרה
וילדת^בן וקראת שמו^עמנו אל:

In v. 16, der zwei Achter umfasst, verlangt כי einen eigenen Akzent. v. 17 ergibt zwei Sechser, wenn man אשר^לא־באו unter einem Ictus liest und 17b (Glosse, vgl. G b. K, Kittel) streicht. — Vorausgesetzt war die Einheitlichkeit des Abschnitts. Sie ergibt sich, wenn man die Verse als Drohung fasst, wie es am besten zu der Einleitung v. 13 und in die ganze Situation (v. 11 f.) passt. Das Zeichen Jahves bestände dann in der Vernichtung von Aram und Ephraim, und auf sie bezöge sich die Namengebung Immanuel. Die Sätze v. 14 f. und 16 f. wären dann genaue Parallelen, die letzten Verse eine nähere Erklärung zu den ersten: Des Propheten Verheissung, dass Aram und Ephraim Juda nicht gefährlich werden, wird sich bewahrheiten durch die Vernichtung jener Staaten; aber zur Strafe für den Unglauben, der die Bitte um ein günstiges Zeichen von Jahve verschmäht, wird dies Ereignis nun gleichzeitig ein Unglückszeichen sein, welches das gleiche Unheil für Juda vorhersagt. v. 15 würde dann das Nomadenleben mit dem Gottesgericht (v. 17)

in Zusammenhang gebracht. So Porter (vgl. M S. 78) und G b. K; nur bringt letzterer bei v. 15 gerade den Gedanken herein, den diese Deutung der Stelle ausschliesst: dass das Hirtenleben die gottgemässe Lebensform sei; die Zurückführung zum wahren Leben des Frommen ist doch schwer mit dem Strafgericht unmittelbar gleichzusetzen. — Die andere Deutung der Stelle, u. a. von D und M vertreten, geht von der Auffassung der Stelle als Verheissung aus, die in der Namengebung Immanuel liegt und in dem Untergang von Aram und Ephraim ihre Erfüllung finden soll. Sie ist nur nach Ausscheidung der entgegenstehenden Verse 15 und 17 möglich, für die allerdings die auffällige verbindungslose Anfügung der beiden Verse spräche; hiernach ergäbe sich ein Vierzeiler mit glattem Achtermetrum.

Bisher bedeutete die Abwandlung des Metrums eine Verkürzung desselben. Es gibt aber auch Fälle, wo Sprüche in den Schlussversen ein mehrhebiges Versmass annehmen. So stehen Achter am Ende von Doppeldreiersprüchen bei Jes. 5,8—10, 28,23—29 und 29,1—6. — Jes. 5,8 ergibt zwei Doppeldreier. Am Anfang von v. 9 ist offenbar etwas ausgefallen, am wahrscheinlichsten wohl לָכֵן נִשְׁבַּע (vgl. Kittel), sodass auch v. 9 bis אם-לא einschliesslich einen Doppeldreier darstellte. Das eigentliche Jahvewort folgt dann in einem Achterdistichon. — Das gleiche Schema liegt vielleicht dem Abschnitt 28,23—29 zu Grunde, dessen jesajanische Herkunft jedoch zweifelhaft ist (vgl. M). v. 24 ist לזרע Zusatz (Kittel, G b. K). v. 25a schiesst יזרק über und dürfte sekundär sein, da auch LXX hier nur ein Verbum wiedergibt. 25b ist wohl das unverständliche שורה als Dittographie zu streichen (> LXX); נסמן dagegen dürfte aus einer Getreidebezeichnung verderbt sein (vgl. LXX καὶ κέγχρον). Dann ergeben v. 23—25 vier Doppeldreier. Ebensoviel Doppeldreier lagen wahrscheinlich v. 27 f. zu Grunde. 27a ist יודש ohne eigenen Akzent zu lesen, ואופן־עגלה unter einem Ictus. 27b fehlt eine Hebung; wahrscheinlich ist am Schluss ein Verbum ausgefallen, eine Vermutung, die auch durch den Parallelismus nahegelegt wird. Auf

diesen Vierzeiler folgt ein Achter in v. 29, wo das z. T. schlecht bezeugte צבאות zu streichen ist. An entsprechender Stelle hinter dem ersten Vierzeiler steht jetzt in v. 26 nur ein vierhebiger Stichos, der aber durch seinen auffälligen Satzbau die Vermutung begünstigt, dass auch hier ursprünglich ein Achter stand. Das zweistrophige Gedicht wäre dann völlig gleichmässig gebaut. In jeder Strophe schilderte ein Doppeldreiertetrastichon ein Gebiet der Landmannsarbeit, während am Schluss ein Achter auf die göttliche Belehrung hinwiese. — In dem Spruch Jes. 29,1—6 ist zunächst 4b5abα sekundär (M D Gb.K). Auch die Verse 7 f., die nach den beiden vorhergehenden Zeilen nur abschwächend wirken, auch in der dritten Person reden anstatt in der zweiten, sind wahrscheinlich nachexilische Zusätze, die das Gedicht nach den damaligen Erwartungen umdeuten (M Gb.K). In 1b vermisst man am Schluss eine Hebung; vielleicht ist der Text hier nicht ganz vollständig. LXX συναγάγετε γενήματα ἐνιαυτὸν ἐπὶ ἐνιαυτόν, φάγεσθε φάγεσθε γὰρ σὺν Μωάβ deutet darauf hin, dass der Text hier einmal schwer lesbar war, dann aber auch umfangreicher als nach der masoretischen Lesart. Es ergeben sich dann sieben Doppeldreier und ein Achter. v. 1 und 2a ist wahrscheinlich אֻרִיאֵל zu lesen, worin eine aus dogmatischen Gründen erfolgte Abwandlung von אֻרְשָׁלֵם = Urusalim in den Amarnatafeln zu sehen wäre, 2b aber das Ez 43,15f. vorkommende Worte אריאל = Feuerherd, wie es nun auszusprechen sein mag (vgl. M).

Ein Fünfergedicht endet mit zwei Sechsern bei dem Spruch Jes. 22,1 ff. v. 3 dürften die Worte von מִקֶּשֶׁת bis יחדו Glosse im Anschluss an Am. 2,15f. sein, da sie die Paarzeiligkeit stören (vgl. M). In v. 5 ist offenbar wie oft das überschüssigs צבאות sekundär; בגי חזיון ist zu dem letzten Stichos zu ziehen. Man erhält so 6 Fünfer und 2 Sechser.

Ein Gedicht ähnlichen Schemas — 9 Fünfer, abgeschlossen durch einen Achter — liegt vielleicht den Versen Am. 2,7—13 zu Grunde, die in ihrer jetzigen Gestalt der inhaltlichen Geschlossenheit entbehren (vgl. G b. K). Wenn man den ganzen

Abschnitt v. 7—13 als Einheit auffassen will, so stört zunächst v. 12 den Zusammenhang, da die Anklage des Volkes bereits von v. 7f. gegeben ist, während darauf v. 9f. der Sünde Israels die Wohltaten Jahves gegenübergestellt werden. Die neue Anklage v. 12 hinkt so nach. Ist aber dieser Vers hier nicht ursprünglich, so dürfte dasselbe von v. 11a gelten, der eng mit ihm zusammenhängt. v. 11b zerreisst den Zusammenhang zwischen v. 11a und 12 und schliesst sich gut an v. 10 an (vgl. G b. K). v. 11a 12 heben sich auch durch das Metrum von den sonst herrschenden Fünfern ab: v. 11a ist nur als Doppeldreier zu lesen, da ומבחוריכם notwendig zwei Hebungen verlangt; auch v. 12 lässt sich nach Streichung des unnötigen לאמר als Doppeldreier lesen. Es dürfte hier ein versprengtes Distichon aus einem andern Amosgedicht vorliegen. Nach dieser Ausscheidung ergeben zunächst die Verse 9 und 10.11b je ein auch inhaltlich in sich geschlossenes Fünferdistichon, wenn man ואנכי v. 9 mit zwei Akzenten und ebenso v. 11b האף^אין־זאת בני^ישראל zweihebig liest (נאם י״ v. 11b sekundär) sowie אשר^כגבה und וחסן^הוא v. 9 unter je einem Ictus. v. 8 ergibt ohne weiteres zwei Fünfer. Auch v. 7a lässt sich nach Streichung des sinnlosen על־עפר־ארץ (vgl. G b. K und Kitteltext) als Fünfer lesen, ob man nun für das verderbte aβ וידרכו פני^ענוים oder ודין^ענוים יטו (vgl. Kitteltext) verbessern will. Am Anfang von v. 7 dürfte bei dem redaktionellen Anschluss an v. 6 (s. S. 16) ein הוי verloren gegangen sein. Aus dem Rahmen des Fünfergedichts heraus fällt der Achter 7b; es liegt hier wahrscheinlich ein ähnlicher Einschub eines versprengten Fragments vor wie bei v. 11a 12. Man beachte, dass 7b von einem kultisch-religiösen Vergehen spricht, während 7a 8 die sozialen Missbräuche im Vordergrund stehen; auch bilden dann 7a 8 einen Dreizeiler wie 9 und 10 11b. Man erhält so ein gut gegliedertes Gedicht: Nach dem ersten Dreizeiler, der die eigentliche Anklage enthält, folgen zwei Dreizeiler mit dem Hinweis auf die unverdiente göttliche Gnade, endend mit der beschämend vorwurfsvollen Frage האף אין־זאת בני ישראל, darauf abschliessend das Urteil in dem Achter v. 13 (lies כאשר und לה ohne eigenen Ictus).

Gleichhebig mit dem Hauptmetrum sind die abgewandelten Stichen in den Sprüchen Jes. 22,15—18 und 31,1—3, wo Sechser am Schluss von Doppeldreiern auftreten. — In 22,15 ist wohl das z. T. schlecht bezeugte אדני (vgl. Kittel) sekundär, ebenso wie die Zusatzbemerkung 15bβ, die offenbar als Ueberschrift gedacht war. v. 17 steht הנה ohne eigenen Akzent; ferner ist טלטל הגבר zu lesen (Kittel) und mit הגבר der zweite Halbvers zu beginnen. Man erhält so fünf Doppeldreier und am Schluss den Sechser:

שמה תמות   ושמה מרכבות כבדיך   קלון בית אדניך:

Einen glatteren Zusammenhang erzielt man durch Umstellung von 16a und b, auf die auch die Suffixe hinweisen (M nach Cheyne, G b. K). — 31,1—3 ergibt ohne Aenderung sechs Doppeldreier und einen Sechser. Nur am Ende schiesst ויחדו כלם יכליון über und ist wohl spätere Erweiterung (D M).

Hierher gehört wohl auch Jes. 5,1—7, wo, abgesehen von den einzelstehenden Einleitungsversen der beiden Hauptabschnitte, die ein drittes Versmass aufweisen, der ganze zweite, allerdings kleinere Teil des Gedichts in ein anderes Metrum fällt. Bei der Versanalyse leistet hier die Interpunktation der Masora gute Dienste, die der metrischen Ordnung gut entspricht. Die beiden Hauptabschnitte 1—4 und 5—7 werden von je einem einzelstehenden Doppeldreier eingeleitet, 1a und 5a (את אשר־אני unter einem Ictus zu lesen). Die gleiche Erscheinung findet sich auch Jes 1,2f. und 10,5 ff. (vgl. S. 21 und 23). Abgesehen von diesen einleitenden Versen besteht der erste Abschnitt aus zwei Vierzeilern im Fünfermass, der zweite aus einem Vierzeiler von Siebenern. v. 2 ist ויסקלהו zweihebig zu betonen, ebenso שפטו־נא v. 3. Unter je einem Ictus zu lesen ist עשיתי בו v. 4, לא יזמר und ולא יעדר v. 6 und ואיש יהודה v. 7. Sekundär ist צבאות v. 7 und v. 6b, der nur auf Jahve zu beziehen ist, während hier noch Jesaja als Besitzer des Weinbergs erscheint und erst v. 7 Jahve eingeführt wird. — Die gewöhnliche Erklärung von v. 5,1—7 als einem inhaltlich in sich geschlossenen Gleichnis bietet weitgehende Schwierigkeiten, die einen anderen Lösungsversuch nahelegen.

ידיד 5,1 lässt sich unmöglich als ein fingierter Freund Jesajas deuten, sondern kann, zumal in der Verbindung mit dem Weinberg (vgl. Hoheslied 8,11f, 6,8f, 1,6 4,12ff., 7,11f.) nur als Geliebter, Bräutigam aufgefasst werden. Jeder israelitische Hörer konnte sich m. E. v. 1 nur als Rede eines Mädchens denken, zumal wenn man שירת דודי oder ש״ דודים („(mein) Liebeslied") zu lesen hat, was sehr wahrscheinlich ist (Cersoy-Lowth, Cheyne, Budde M). Die Deutung Cersoys (vgl. M S. 55) ist m. E. die einzig mögliche, nach der v. 1f. von einem Volksliede entlehnt ist — genauer wohl der Vierzeiler 1b 2. — Es handelt sich offenbar um ein Neckliedchen (v. 2b!), vom Mädchen ihrem Liebsten zugesungen. In dem zweiten Vierzeiler erhält nicht plötzlich der „Freund Jesajas" das Wort, was doch etwas zu unvermittelt wäre, sondern Jesaja selbst bringt eine erste Erklärung für das in seinem Munde befremdende Lied, indem er sich zunächst selbst mit dem ידיד des Liedes identifiziert. Die endgültige Lösung des Rätsels bringt erst v. 7, der die Hörer das Gesagte als Gleichnis erkennen und gleichzeitig an des Propheten Stelle Jahve selbst treten lässt.

Die grosse Zahl der Fälle, wo in sonst glattmetrischen Gedichten das Versmass gerade am Schluss sich wandelt, legt die Annahme sehr nahe, dass es sich hier um ein bewusstes Kunstmittel handelt. Besonders bei dem Zweistrophengedicht Jes. 1,10—17, wo wir die Abwandlung des Metrums am Schluss beider Strophen beobachten können, dürfte das Absichtsvolle dieser Anordnung evident sein. Erhöht wird die Wahrscheinlichkeit dieser Vermutung, wenn man den Inhalt der betreffenden im Versmas abweichenden Stichen beachtet. Derselbe verleiht ihnen, man kann sagen in allen Fällen, eine besondere Wichtigkeit innerhalb des ganzen Gedichtes, wie es schon durch ihren Platz am Ende der Sprüche bezw. Strophen nahegelegt wird, der naturgemäss in erster Linie geeignet ist, die Pointe des Ganzen zu bringen. — So enthalten häufig die in Frage stehenden Verse als Abschluss einer Scheltrede ein göttliches Drohwort oder die Ankündigung des Strafgerichtes Jahves (Am. 2,13 8,7

Jes. 5,9bf, 7,17 29,6 22,5 31,3b, auch 5,5b 6a 7). Ebenso bringen in dem zweistrophigen Gedicht 28,23ff die im Metrum abweichenden Schlussstichen der beiden Strophen mit dem Hinweis auf Jahve den Hauptgedanken. In ähnlicher Weise enthält in dem Amosspruch, der das Bewusstsein seiner göttlichen Sendung zum Ausdruck bringt, 3,8 die Pointe, auf die das Ganze zugespitzt ist; ebenso wie in dem Spruch wieder den missliebigen Beamten Jes. 22,15—18 der abschliessende Sechser mit der Androhung des Todes im fremden Land bedeutsam abschliesst. In dem Fünfergedicht 1,10 ff bringt das Viererdistichon am Schluss der zweiten Strophe mit der sittlichen Forderung die Quintessenz des Ganzen, die beiden Vierer am Schluss der ersten Strophe fassen noch einmal den Inhalt derselben zugespitzt zusammen, ebenso wie die Warnung des Schlussdistichons v. 5 der eigentliche Zweck des ganzen Spruches Jes. 30,1 ff ist. Auch in dem Amosspruch 4,4—5 bietet der abschliessende Vierer mit seinem schneidenden Hohn die Pointe, wie in Jes. 7,7—9 das Wortspiel 9b. — Alle diese Schlussverse verlangen nach ihrer inhaltlichen Bedeutsamkeit eine besondere Betonung, und diese wird durch die Abwandlung des Metrums wirksam unterstützt.

Eine andere kunstmässige metrische Form findet sich noch in der regelmässigen Abwechslung zweier verschiedener Versmasse, und zwar vorwiegend des Doppeldreier- und des Achtermetrums. Regelmässige Abwechslung je eines Achter- und Doppeldreierdistichons zeigt die Jahverede des Gedichtes Jes. 28,14—22, während die Einleitung v. 14f ein Achtertristichon darstellt. — Das לָכֵן v. 14 ist offenbar Zusatz des Redaktors. v. 15 ist שׁוֹט^שׁוֹטֵף und לֹא^יְבוֹאֵנוּ unter je einem Ictus zu lesen; der mit 15b beginnende 3. Achter hat seine Mittelzäsur hinter שַׂמְנוּ. v. 16 fällt die Einleitungsformel aus dem Metrum; sie ist nach der Einleitung v. 14 überflüssig und offenbar sekundär. יֹסֵד ist als Partizipium Qal zu lesen (vgl. Kittel). v. 19 ist wahrscheinlich das überschiessende בַּיּוֹם וּבַלָּיְלָה sekundär; es widerspricht auch dem בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר. In v. 22 ist עַל־כָּל־הָאָרֶץ Zusatz (vgl. Gb.K),

auch die Gottesbezeichnung ist erweitert, wie das Metrum zeigt: nur יהוה ist ursprünglich. Unter je einem Ictus ist zu lesen אבן^בחן v. 16, ושמתי^משפט und מחסה^כזב v. 17, והייתם^לו, כי^יעבר, שוט^שוטף, לא^תקום v. 18 und מאת^יהוה v. 22; zweihebige Betonung verlangt המאמין v. 16 und כי־בבקר v. 19. Dann ergeben v. 16.17a, 18b 19, 21b 22 je ein Achterdistichon, 17b 18a und 20.21a je ein Doppeldreierdistichon.

Das gleiche Schema scheint in dem kurzen Spruch Jes. 8,6—8 vorzuliegen, der mit seiner prosaischen Einleitung v. 5 an den Prosaabschnitt 8,1—4 angeschlossen ist. Er hat starke Zusätze erfahren, zunächst in dem am Anfang verderbten v. 6b (vgl. G b. K.; aus ומשוש noch ein ursprüngliches Wort zu gewinnen, verbietet das Metrum, da 6a schon allein einen Achter ausmacht). In v. 7a ist עליהם Glosse, ebenso die Worte von את־מלך an (vgl. G b. K). Das Uebrige ergibt ebenfalls einen Achter. 7b und 8a stellen zwei Doppeldreier dar. 8b dürfte mit M zu den nichtjesajanischen Versen 9f zu ziehen sein (Bild eines schützenden Vogels!). Will man jedoch 8b zum Vorhergehenden ziehen, so erhält man nach Streichung von עמנו אל und des Suffixes von ארץ (vgl. G b. K) noch einen Doppeldreier.

Eine kunstmässige Anordnung von Doppeldreiern und Achtern dürfte auch der metrischen Form des messianischen Gedichtes Jes. 9,1—6 zu Grunde liegen, dessen jesajanische Herkunft jedoch wie die des Stückes 11,1—8 nicht unanfechtbar ist. — Der Text legt ein Schema nahe, nach welchem Anfang, Mitte und Ende des Gedichts je ein Doppeldreierdistichon steht (v. 1.4. 6aβb) und dazwischen je drei Achter (v. 2f und 5.6aα). Beim jetzigen Text hätten dann v. 2, der zwei Achter bieten müsste, und v. 4, in dem man das mittlere Doppeldreierdistichon suchen müsste, je einen Halbvers zu wenig. Wahrscheinlich ist v. 2 hinter בקציר etwas ausgefallen, etwa גילו לפניך כגילת במלחמה; in v. 4 lässt das auffällige ו vor היתה vermuten, dass davor eine Lücke ist. Alsdann fügt sich der Text ohne weiteres in das angenommene Schema, wenn man v. 5 על־שכמו und v. 6 ובצדקה und

וְעַד־עוֹלָם mit je zwei Accenten liest, dagegen v. 4 מאכלת־אש und v. 6 תעשה־זאת unter einem Ictus, ebenso auch v. 6 קנאת יהוה, wenn man nicht die Streichung des so häufig sekundären צבאות vorzieht. Für die Schreibfehler הגוי לא v. 2 und לםרבה v. 6 lies הַגִּילָה und רַבָּה (vgl. Kittel).

Regelmässige Abwechslung von Sechsern und Doppeldreiern liegt wahrscheinlich auch Am. 4,1—3 vor. — Sekundär ist offenbar die Einleitungsformel (שמעו mask.!) und am Schluss נאם ״י; v. 2 ist אדני zu streichen (> LXX), ebenso das überflüssige כי; הנה ist ohne Accent zu lesen. Deutet man mit Gr v. 3 als Wegführung der Weiber nach dem Hermon, um am dortigen Heiligtum Qedeschen zu werden, so ist keine eingreifende Textänderung nötig; nur v. 3b ist zu lesen וְהִשְׁלַכְתֶּן הַחֶרְמוֹנָה. Die Suffixe sind überall in der Femininform zu lesen. Das Stück ergibt dann v. 1 zwei Sechser, v 2 zwei Doppeldreier und v. 3 wieder einen Sechser. Vielleicht ist hinter dem offenbar auch schon stark unleserlich gewesenen v. 3 noch ein Sechser ausgefallen, sodass der Wechsel des Metrums immer für ein Distichon einträte.

Auch das grosse Doppeldreiergedicht Jesajas 9,7—10,4 + 5,25—29 weist abgesehen von dem Auftreten eines Achters in v. 9, der wohl in der Verwendung populären Gutes begründet ist, eine kunstmässige Abwandlung des Metrums auf, da in den einzelnen Strophen der Stichos vor dem Kehrvers regelmässig als Siebener erscheint: 9,11a 16a (lies כִּי כֻלּוֹ). 20a 10,4a 5,25a von וירגזו an. — Der Text ist im Einzelnen oft verderbt. In 9,8b sind offenbar am Anfang einige Hebungen ausgefallen; man vermisst ein Verbum. Kittel vermutet כי יאמרו, doch ist das für die zwei erforderlichen Hebungen zu wenig, neben dem לאמר im zweiten Halbvers auch wenig poetisch. Von den Vermutungen, die M mitteilt, würde הַמְקַשִּׁים עָרְפָּם (Bickell, Cheyne) dem Metrum am besten entsprechen. — in v. 10 ist der Name des Aramäerfürsten רצין, der nach v. 11 selbst unter den Bedrängern ist, falsch erklärende Glosse, und es ist צָרָיו (nach Analogie von v. 10b) zu lesen, oder צָרוֹ, was sich aus dem Text der LXX ableiten

lässt (vgl. D M). Auch עליו ist wohl zu streichen; es ist neben dem Suffix von צריו überflüssig und erst durch die Einführung des רצין notwendig geworden. Bei zweihebiger Betonung von את-איביו ergibt sich dann ein Doppeldreier. In v. 12 ist צבאות sekundär (> LXX), ebenso wie in v. 18. v. 13 stellt in seiner jetzigen Gestalt überhaupt keinen metrischen Stichos dar; doch ist wahrscheinlich כפה ואגמון eine Glosse zu ראש וזנב, ebenso wie v. 14 eine solche ist; ein Leser mag diesen sprichwörtlichen Ausdruck an den Rand geschrieben haben. Die nichtjesajanische Stelle Jes. 19,15 hat zwar auch beide Wortverbindungen nebeneinander, doch wenn sie von unserer Stelle abhängig ist, kann sie hier die Glosse schon vorgefunden haben. Auch dass die Erklärung v. 14 nur auf den Ausdruck ראש וזנב Bezug nimmt, spricht für die obige Annahme. Bei einhebiger Betonung von יום^אחד ergibt sich dann auch hier ein Doppeldreier. v. 15 schliesst sich schlecht an v. 13 an und ist wohl auch sekundär (D M). v. 14 und 15 ersetzen wahrscheinlich zwei unleserlich gewordene Zeilen, die man nach der Analogie der übrigen Strophen hier vermisst (vgl. D). In v. 16 schiesst אדני über und ist wohl sekundär (vgl. Kittel), auch die beiden את sind wahrscheinlich nicht ursprünglich. v. 18 ist wahrscheinlich נִתְּעָה הארץ und כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ zu lesen und v. 18bβ ist hinter v. 19 zu setzen (vgl. M Gb.K). Für ורעו v. 19 lies nach LXX רֵעוֹ. — 10,1—4 passt wenigstens mit den ersten Versen schlecht zu dem übrigen Gedicht. G b. K hält deswegen das Ganze für nachexilisch. Vielleicht aber kann man doch mit M v. 4 als ursprünglich ansehen und bei dieser Strophe ein ähnliches Missgeschick annehmen wie hinter v. 13. Ein weiteres Fragment aus diesem umfangreichen Gedicht haben wir Jes. 5,25—29, wie das Auftreten des Refrains v. 25b höchst wahrscheinlich macht. v. 25a wird von M und Gb.K als redaktioneller Zusatz betrachtet; metrische Gründe sprechen nicht dagegen, den ganzen v. 25 als Rest einer weiteren Strophe aufzufassen. Das על-כן allerdings rührt wohl vom Redaktor her, wenn auch seine Streichung aus metrischen

Gründen nicht notwendig ist, da es ohne eigenen Akzent gelesen werden könnte. Bei einhebiger Betonung von ויט־ידו ergibt 25a bis ויכהו einen Doppeldreier, das Uebrige, wieder der Stichos vor dem Kehrvers, einen Siebener. v. 26—29 bringen offenbar die Schlussstrophe des ganzen Gedichts, da die letzte Stufe des Gerichtes, die völlige Vernichtung des Volkes durch die Fremden, ihren Inhalt bildet; dementsprechend fehlt der Kehrvers bei ihr (vgl. M) und sie verläuft glatt ohne Abwandlung des Metrums in sieben Doppeldreiern. v. 30 geht wie 25a auf den Redaktor zurück. (D M Gb.K): ebenso ist v. 27aβ Zusatz. In v. 28 ist נחשבו zu streichen (M Gb.K). וְגַלְגַּלִּין ist zweihebig zu betonen, ebenso כַּכְּפִרִים v. 29, wo וינהם nach LXX zum Folgenden zu ziehen ist (vgl. D). Wir erhalten 6 Strophen bezw. Strophenfragmente, die ausser der letzten von einem Kehrvers beschlossen werden und den diesem vorhergehenden Stichos zu einem Siebener abwandeln. Ausserdem haben wir auffallenderweise v. 9 einen Achter; diese Abweichung ist aber wahrscheinlich so zu erklären, dass hier ein landläufiges, beliebtes Liedchen oder eine sprichwörtliche Wendung übernommen ist (vgl. D).

Eine Abweichung von den gewöhnlichen rhythmischen Schemata, die aber offenbar in der künstlerischen Absicht des Verfassers liegt, findet sich schliesslich noch bei dem Jesajagedicht 28,1—4. Es besteht höchstwahrscheinlich aus zwei vierzeiligen Strophen, weist aber in beiden Strophen an zweiter Stelle einen verkürzten Stichos auf. — Zunächst erscheinen die Verse 28,5 f als Glosse. In dem Gedicht fällt die Uebereinstimmung von v. 1 und 3b 4a auf, und es ist offenbar das Nächstliegende, hier die Anfänge zweier Strophen zu sehen. Das besonders in v. 1a und 2 klar hervortretende Achtermetrum verlangt denn auch, dass 3a zum vorhergehenden Stichos zu ziehen ist, wie es auch Gb.K empfunden hat. Sehr auffällig, wenn auch nicht durchaus unmöglich, wäre dann allerdings das Satzenjambement von Strophe zu Strophe. Möglicherweise sind die beiden Worte auch inhaltlich zu der ersten Strophe zu ziehen; sie würden auch ganz

gut in die erste Strophe passen und die Verbindungslinie zwischen den ziemlich unvermittelt nebeneinanderstehenden Versen 1 und 2 ziehen. — Auffällig ist die Differenz zwischen v. 1b und 4aβ. Ueber die verschiedenen Ausgleichversuche vgl. M. Am einfachsten dürfte es sein חלומי יין v. 1 auf Grund von v. 4 zu streichen und es als erklärende Glosse zu dem vorhergehenden Wort aufzufassen, dass der Betreffende שְׁמֵנִים (= „fette") las, wenn man nicht die letztere Lesart als ursprünglich und dann beidemale חלומי יין als Apposition annehmen will. Diese Worte mit dem vorausgehenden על־ראש גיא bilden einen selbständigen, verkürzten Stichos — je nachdem mit zwei oder vier Hebungen — des im übrigen aus Achtern bestehenden Gedichts. — Als sekundär zu streichen ist in v. 1 und 4a אשר (> LXX), v. 2 das überschüssige ביד, eine überflüssige Glosse, zu der wahrscheinlich das folgende ברגלים angeregt hat (M), ebenso das überschiessende אשר יראה v. 4, dass die LXX ignoriert. Nach v. 4 vermisst man einen Achter. Wahrscheinlich hat v. 5f hier die allzudeutliche Ausführung des Zorngerichts verdrängt, von der das vergleichende כ am Anfang von 4b abhängig war. Erst diese Verstümmelung dürfte den Einschub des sinnlosen היתה v. 4 (vgl. D M) veranlasst haben, um das כ nicht in der Luft schweben zu lassen; am Anfang von v. 4 ist dann einfach wie v. 1 וציץ zu lesen, da die Femininform wohl auch erst eine Folge des היתה ist. Am Anfang von 3b ist vielleicht noch ein הוי zu ergänzen. In v. 2 ist mit vielen Handschriften ליהוה für לאדני zu lesen. Bei כבכורה v. 4 ist kein Suffix anzunehmen (vgl. Kittel). Das Gedicht hatte demnach vermutlich ursprünglich diese Form:

הוי⁀עטרת גאות   שכרי אפרים   וציץ נבל   צבי תפארתו
על־ראש גיא־שמנים (״)   (הלומי יין)

הנה חזק   ואמץ ליהוה   כורם ברד   שער קטב
כורם מים   כבירים שטפים   הניח לארץ   ברגלים תרמסנה

(הוי)⁀עטרת גאות   שכרי אפרים   וציץ נבל   צבי תפארתו
על־ראש גיא־שמנים (״)   (חלומי יין)

כבכורה בטרם⁀קיץ   הראה אותה   בעודה בכפו   יבלענה

. . . .

c) Paarzeiligkeit und Strophenbau.

Neben den Versmassen gehört zu den formgebenden Normen in weiterem Sinne die regelmässige Stichenordnung, insbesondere die Paarzeiligkeit und der Strophenbau, deren Berücksichtigung uns schon bei der Wiederherstellung der Einzelgedichte oft ein gutes Hilfsmittel war, wenn auch ihre Anwendung durchaus kein zwingendes Gesetz darstellt. — Die Paarzeiligkeit beruht auf der in den vorliegenden Texten in weitem Umfang beobachteten Regel, dass sich immer zwei Zeilen inhaltlich mehr oder weniger deutlich zu einer Einheit zusammenschliessen, gleichsam ein Distichon bilden. Beispiele dafür bietet mit wenigen Ausnahmen jedes der oben besprochenen Gedichte (z. B. Jes. 1,10ff, vgl. S. 41).

Diese Distichen bilden aber immerhin innerhalb des Gedichtes keine völlig in sich abgeschlossenen Grössen — jedenfalls nur selten tritt diese Erscheinung bei den Prophetensprüchen als streng durchgeführtes Prinzip auf, wie es Rothstein in der lyrischen Poesie aufgezeigt hat (a. a. O. S. 65) —, sodass man bei ihnen die Bezeichnung der Strophen besser vermeidet. Eine Ausnahme bietet in den behandelten Texten nur das Amosstück 4,6—11, wo in der Tat je zwei Zeilen inhaltlich und stilistisch so in sich abgeschlossen sind, dass sie den Namen der Strophe verdienen. Im übrigen entstehen die Strophen erst da, wo sich mehrere Distichen zu einer grösseren sachlichen Einheit zusammenschliessen. — Der Begriff der „Strophengliederung“ ist hier als Abteilung von Verskomplexen gleichen Umfanges gefasst. Der negative Standpunkt, den Sievers in den Metrischen Studien I, S. 134ff zur Strophenfrage einnimmt, beruht offenbar darauf, dass er eine solche Gliederung, die er in dem Amostext selber fast durchgehends annimmt, damals in den alttestamentlichen Texten noch nicht zu finden vermochte. — Oft sind die Strophen durch einen Kehrvers gekennzeichnet (vgl. S. 59). Die Anzahl der Strophen innerhalb eines Gedichtes ist nicht feststehend, doch ist sie entsprechend dem Charakter der Prophetensprüche nicht hoch. In unseren Texten schwankt sie

zwischen zwei und sechs; doch sind die nur zweistrophigen Gedichte bei weitem in der Mehrzahl. Ebenso wechselt innerhalb der einzelnen Strophe — jedoch nicht bei den Strophen eines und desselben Spruches — die Zahl der Distichen; auch hier überwiegt die Zweizahl, doch finden sich bis zu fünf Distichen in einer Strophe. Die folgende Aufzählung bringt die strophischen Gedichte mit Paarzeiligkeit bei Amos und Jesaja, wobei die erste Ziffer die Strophenzahl, die eingeklammerte den Strophenumfang nach Distichen angibt: 2(2) Am. 9,1—4, Jes. 3,8—15 (?) 28,1—4; 2(3) Jes. 1,21—26; 2(4) Jes. 1,10—17; 2(5) Jes. 2,6—18; 3(2) Jes. 17,1—11 30,8—17; 5 (1) Am. 4,6—11.

Neben der Paarzeiligkeit findet sich mehrfach eine regelmässige Vereinigung von Tristichen, die auch inhaltlich in sich geschlossen sind, sodass man hier auch von Strophen sprechen könnte. Die Beispiele hierfür mag die folgende Uebersicht zeigen, bei der die Ziffer die Zahl der Tristichen angibt: 2 Jes. 8,21f 31,1—3 (+ Schlussvers); 3 Am. 2,7 ff (+ Schlussvers) J. 3,16—4,1; 4 Jes. 10,5—14 (+ Einleitungsvers) 11,1—7.

Bei den Amossprüchen wider die Völker bieten die vier erhaltenen Strophen die Vereinigung eines Dreizeilers und eines Distichens. Eine besondere Form haben noch die Strophen Jes. 9,7 ff, die sich aus drei Distichen und dem alleinstehenden Kehrvers zusammensetzen. Jes. 28,23—30 bietet zwei Strophen zu je fünf Stichen, von denen sich der letzte inhaltlich von den andern abhebt. — Eine besondere, abweichende Stellung bei Gedichten von sonst regelmässiger Zwei- bezw. Dreizeilerordnung nehmen mehrfach die Einleitungs- und Schlussverse ein, die einzelstehend oder bisweilen auch bei Sprüchen mit Paarzeiligkeit als Tristichon auftreten, oft auch mit abweichendem Versmass. Vgl. Jes. 10,5 5,1a 5a 9a 1,18a 28,14f (Tristichon!); Am. 2,13 Jes. 31,3b 7,9b. Der formellen Abweichung entspricht der besondere Inhalt. Die Einleitungen stehen in gewissem Sinne ausserhalb des eigentlichen Gedichts, und die Schlussverse enthalten den Hauptgedanken des Spruches, dessen Bedeutsamkeit auch

durch die abweichende Form noch besonders hervorgehoben wird. — Bei manchen Gedichten fehlt die regelmässige Ordnung nach Paarzeilern oder Tristichen überhaupt (z. B. Am. 5,18 ff 7 ff Jes. 6), bei manchen wird die sonst regelmässige Stichenordnung gelegentlich unterbrochen (z. B. Jes. 5,28b29 28,21 f).

§ 4.

Stilistisches.

a) Künstliche Schematisierung.

Bei Amos macht sich eine grosse Vorliebe für eine künstliche Schematisierung auch innerhalb des Versmasses bemerkbar, indem er gern zusammengehörige Strophen oder auch die einzelnen Zeilen eines Gedichtes durch Verwendung derselben Formeln oder Stiltypen möglichst gleichartig gestaltet (vgl. S-G S. 38). — Ein gutes Beispiel für den ersten Fall bietet der Strophenkomplex der Völkersprüche Am. 1,3 ff. Die vier erhaltenen Strophen korrespondieren genau in allen Teilen. Der erste, den unwiderruflichen Gerichtsbeschluss Jahves ausdrückend, ist in allen Strophen bis auf die Namen wörtlich übereinstimmend; dieselbe Aehnlichkeit zeigen die dritten Glieder, die das verzehrende Feuer Jahves ankündigen. Die zweiten Gieder teilen die Verschuldung mit, alle durch עַל mit dem Infinitiv, und die Schlussteile erläutern in sehr ähnlicher Weise das Strafgericht als schwere Kriegsnot. — Ebenso haben wir in der zweistrophigen ersten Doppelvision 7,1 ff eine weitgehende, fast wörtliche Uebereinstimmung der entsprechenden Teile; nur die zweiten Verse, welche die eigentliche Vision geben, weichen naturgemäss von einander ab. Eine ähnliche Korrespondenz in allen Teilen ist höchstwahrscheinlich auch bei der Doppelvision 7,7f 8,1f anzunehmen, wenn dieselbe auch wegen der Textverderbnis nicht so hervortritt. Der ganz gleichartige Aufbau der zweiten Hälfte beider Visionen wie die wörtliche Uebereinstimmung der Schluss-

formel לא־אוסיף עוד עבור לו und des Einganges כה הראני .... והנה machen es so gut wie sicher, dass auch in der zweiten Vision Jahve selbst geschaut wird, den Korb mit Obst in der Hand vielleicht im Garten stehend, wie in der ersten Vision mit dem Bleilot auf der Mauer (vgl. S.). — In dem Stück 4,6 ff wiederholt sich am Schluss jeder der fünf Strophen der Kehrvers ולא שבתם עדי; jede Strophe beginnt mit einer 1. Person Sing. Perf. mit „euch“ als innerem oder äusserem Objekt. — Erwähnung verdient auch das Gedicht 3,4—8; es bringt in 8 Versen 8 unverbundene rhetorische Fragen, die abgesehen von den beiden Schlussversen auch wieder völlig gleichgebaut sind. Ebenso korrespondieren die beiden abschliessenden Stichen. — Grosse Aehnlichkeit in der Konstruktion zeigen ferner durchgängig die Verse des Stückes 6,1.3—6a 13a 6b 13b 7. Abgesehen von dem einleitenden הוי und dem abschliessenden Drohwort beginnen sämtliche Doppeldreier mit einem Partizipium Pluralis. — Ebenso fangen in dem Spruch 8,9f alle Zeilen mit 1. Person Singularis an, und in der Strophe 9,2 – 4 werden alle vier Stichen durch einen hypothetischen Satz mit אם eingeleitet.

Diese strengen, schematischen Formen mögen bei oberflächlicher Lektüre leicht zu monoton und gekünstelt erscheinen, aber sie haben doch einen nicht geringen ästhetischen Wert, wenn man beachtet, wie sie sich dem Inhalt der Sprüche anpassen und die Wirkung derselben erhöhen: die fünffach sich wiederholende Eingangsformel der Drohsprüche wider die Volker spiegelt in ihrer monotonen Wucht die Unwiderruflichkeit und Unabwendbarkeit des göttlichen Strafwillens wider, wie in den Versen 9,2 – 4 die Aneinanderreihung der vergeblichen Ausfluchtversuche des bösen Gewissens. In dem Strafspruch 4,6 ff wird durch den immer wiederkehrenden Refrain ולא שבתם עדי das lastende Gefühl des Schuldbewusstseins immer mehr gesteigert. Der Scheltspruch 6,1.3 ff gewinnt durch die sich häufenden Partizipien an den Verseingängen den Charakter einer vernichtenden Anklageschrift, wie 8,9 ff durch die Reihe der gleichartigen Verbalformen am Anfang der Stichen die Tonart eines

zermalmenden Urteilsspruchs erhält. — Ebenso wird in dem Gedicht, in dem Amos dem Bewusstsein seiner göttlichen Inspirierung Worte verleiht (3,4—8), durch die Häufung der rhetorischen Fragen der Eindruck zwingender Selbstverständlichkeit erweckt.

Bei Jesaja ist diese Neigung zur Schematisierung nicht in dem Masse ausgeprägt wie bei Amos. Bezeichnend ist es, wenn bei Amos die Kehrverse immer gemeinsam mit einer weitgehenden Korrespondenz auch der übrigen Strophenteile auftreten (vgl. die Völkersprüche, die beiden Doppelvisionen und 4,6 ff), dagegen in den durch Kehrverse ausgezeichneten Jesajagedichten die stilistische Gleichartigkeit der Strophen sich auf jene beschränkt. Vgl. Jes. 28,1 ff, wo die Eingangsverse der beiden Strophen wörtlich gleichlauten, 9,7 ff mit Refrain an den Strophenenden und 2,6—18, wo die beiden Strophen durch je einen Kehrvers eingeleitet und beschlossen werden. — Doch bietet in dem letzten Gedicht jede Strophe für sich ein Beispiel für eine ausgedehnte Gleichförmigkeit der Zeilen, wie sie immerhin auch bei Jesaja nicht ganz fehlt. Das Mögliche an Uebereinstimmung leisten die drei Zeilen v. 7. 8a, zumal wenn man, was höchstwahrscheinlich ist, hinter v. 8a וְאֵין קֵצֶה לְעַצְּבֹתָיו ergänzen darf (vgl. S. 21). Es stimmen dann von den je sechs Worten, aus denen die Stichen bestehen, vier überein. Von den übrigen reimen sich die Schlussworte aller drei Zeilen und zwei am Ende der ersten Halbverse. Das dreifache ותמלא ארצו spiegelt gut den eitlen Stolz der Betörten wider, denen bei allem Reichtum doch das Beste fehlt. In der andern Strophe unterstützt die Häufung des על־כל, womit sämtliche 10 Halbverse von v. 12aβ — 16 beginnen, wirkungsvoll die gewaltige Schilderung des Gerichts, das zerstörend wie ein Orkan über Land und Stadt dahinfährt und endlich über der See verbraust. — In dem Spruch Jes. 1,8 ff, fällt das viermal hintereinander am Verseingang stehende אם auf; die vier Stichen, aus denen der eigentliche Spruch besteht, sind grammatisch völlig gleichartig gebaut.

b) Der typische Stil der Prophetensprüche

Bei der scharf ausgeprägten Eigenart der Prophetenrede, die als Heil- und Abwehrmittel für alle Schäden und Gefahren der Zeit die sittliche Forderung erhebt, lag die Ausbildung eines besonderen Stiles für diese Sprüche sehr nahe; und ein solcher ist in der Tat in den uns vorliegenden Texten leicht erkennbar. Auch spiegelt sich in diesen Beispielen der Gang der Entwickelung, den dieser Stil genommen hat, deutlich wider. — Der Auffassung, die in dem Propheten nur den Sprecher der Gottheit sieht, entspricht es am besten, dass die Prophetenrede einfach Jahve in den Mund gelegt wird, und der Kern der prophetischen Verkündigung, die bei dem Widerspruch der allgemeinen Volksstimmnng im Ganzen negativ gerichtet war, ist die göttliche Strafandrohung. So bieten unsere Texte einige Jahvesprüche, die ausschliesslich die Androhung des göttlichen Gerichts zum Inhalt haben: Jes. 29,1 ff und die beiden Amossprüche 8,9 f und 8,11—14, bei deren letzterem allerdings in v. 14 schon ein Hinweis auf die Verschuldung liegt.

Eine Begründung der Unheilsverkündigung lag überhaupt nahe, und so haben wir oft als Einleitung zu dem eigentlichen Drohwort den Hinweis auf die Verschuldung der Bedrohten (vgl. Am. 5,7—12 Jes. 29,13 f). Diese Zweiteilung der Prophetensprüche ist typisch, wenn die beiden Teile auch bisweilen nicht scharf geschieden sind — besonders gut ist die Trennung derselben naturgemäss bei zweistrophigen Gedichten, wie Jes. 1,21—26 und 2,6 ff —, sondern allmählich ineinander übergehen (vgl. Jes. 30,8—17); oder es tritt für die Schilderung der Verderbtheit des Volkes die Aeusserung des göttlichen Missfallens ein (Am. 5,8), oder der Gegensatz von Schuld und Strafe wird abgewandelt in den von Klage und Warnung (Jes. 30,1—5). Hin und wieder tritt vor diese Teile noch eine besondere Einleitung, z. B. in den Völkersprüchen Am. 1,3 ff die ausdrückliche Ankündigung der Strafabsicht. Am. 2,7 ff ist die eigentliche Anklage ergänzt durch den Hinweis auf die Grosstaten Jahves an seinem Volk.

Eine weitere Entwickelungsstufe stellen offenbar die Sprüche dar, bei denen der anklagende, die Strafandrohung begründende Teil des Jahveorakels durch eine Scheltrede des Propheten selbst ersetzt ist, die das göttliche Drohwort einleitet. Vgl. Am. 4,1—3 8,4—7 Jes. 1,21—26 28,14ff. Auch in der Absage an Aethiopien 18,1—4 haben wir dasselbe Schema, wenn auch der Charakter der beiden Teile etwas modifiziert ist. Der Inhalt dieser Scheltreden ist aber im wesentlichen von dem begründenden Teil jener Jahvesprüche nicht verschieden. — Bei anderen Gedichten ist die direkte göttliche Rede auch schon aus dem zweiten Teil verdrängt. Anstelle der Strafandrohung aus dem Munde Jahves tritt die Verkündigung und Schilderung des göttlichen Gerichts durch den Propheten. Vgl. Jes. 2,6ff, 3,8ff 16ff, 5,1ff, 7,13ff, 8,6ff, 28,9ff. — Ein weiteres Kennzeichen der fortgeschrittenen Entwickelung des prophetischen Spruchstils ist es, wenn in vielen der angeführten Beispiele die Gerichtsandrohung, ursprünglich der Hauptteil des Prophetenspruchs, gegenüber der begründenden Scheltrede stark zusammengeschrumpft ist und nunmehr als Schlusspointe jener erscheint, die ursprünglich nur eine untergeordnete Einleitung war.

So ist es denn nicht mehr weit bis zu der letzten Stufe, wo die ausdrückliche Erwähnung Jahves überhaupt aus dem Prophetenspruch verschwindet. Doch ist auch hier jene typische Zweiteilung noch zu erkennen (Am. 6,1.3ff Jes. 5,11ff 21—24 22, 12—14). Eine Strafandrohung ohne begründende Scheltrede findet sich auch hier in den Sprüchen Jes. 17,1—11 und 28,1—6, in welch' letzterem übrigens auf Jahve als letzten Ursächer des Unheils hingedeutet wird.

In einigen Sprüchen macht die richtende Strenge einer mehr gefühlsmässigen Grundstimmung Platz, sei es nun der Trauer oder des Zornes (vgl. die Jahveworte Jes. 1,2f 10,5—14 und die Prophetensprüche Am. 5,2f, Jes. 1,4—9 und 22,1—5, in welch' letzterem auch die typische Zweiteilung wieder zur Geltung kommt). — Verhältnismässig gering ist die Zahl der Sprüche, in welchen den verwerflichen wirklichen Zuständen die positive sittliche Forderung gegenübergestellt

wird (Am. 5,5 f 21 ff Jes. 1,10 ff, indirekt auch Jes. 22,6—11). Als eine weitere Form der Prophetensprüche könnte man noch die Aufzählung von Strafgerichten nennen, wie sie die Gedichte Am. 4,6 ff und Jes. 9,7 ff + 5,25 ff bieten. Strenggenommen haben wir es bei den zuletzt genannten Formen mit Ausnahmen von dem gewöhnlichen Typus der Prophetensprüche zu tun, deren charakteristischer Grundgedanke der düstere Doppelbegriff von Schuld und Gericht ist. Aber diese Ausnahmen und noch manche sonstigen Abweichungen im Einzelnen, die hier nicht alle aufgezählt werden sollen, beweisen doch nur, dass die prophetische Verkündigung eine lebendige Kraft war, die sich nicht mechanisch in starre Formen fesseln liess.

c) Einleitungs- und Schlussformeln und Gottesbezeichnung.

Wie heute noch im Brief- und Predigtstil finden sich auch bei den israelitischen Prophetensprüchen bestimmte Einleitungs- und Schlussformeln, und zwar in ganz überwiegendem Masse speziell für die Form der direkten göttlichen Rede. Im Zusammenhang damit steht die Frage nach der von den Propheten verwandten Gottesbezeichnung. Ein kurzes Eingehen auf diese Punkte wird um so näher gelegt, als gerade hier in weitem Umfang die Redaktion der alttestamentlichen Prophetenbücher ändernd eingegriffen hat. — In dem Bestreben, bei der Sammlung der einzelnen Sprüche grössere Einheiten herzustellen, sind manche der formelhaften Einkleidungen gefallen oder — besonders bei Amos — von späteren, meist ausführlicheren Phrasen verdrängt, manche derartigen Formeln aber auch frei hinzugefügt worden, bisweilen, wo gar kein eigentliches Jahvewort, sondern persönliche Rede des Propheten vorliegt; so Am. 4,5 5,4 Jes. 3,16. Und zu einer späteren Zeit, wo die poetische Form der Sprüche bereits verwischt war, haben die Gottesbezeichnungen häufig Erweiterungen oder auch Veränderungen erfahren, um dem liturgischen Stil angepasst zu werden. — Typische

derartige Veränderungen bilden die Zusetzung der Formel (נאם יהוה [אדני] צבאות), die Hinzufügung des צבאות und אדני zum Jahvenamen (vgl. S Metr. Studien I § 243) und die Umänderung des יהוה in אדני. Merkwürdigerweise ist das נאם, man sollte denken eine für diese prophetischen Jahveorakel besonders geeignete Formel, in den vorliegenden Texten nur einmal durch das Metrum als ursprünglich sicher bezeugt: Jes. 1,24. Wo es sich sonst noch findet, ist es in den Jesajasprüchen höchstwahrscheinlich sekundär. 3,15 fehlt die Formel in der LXX; 17,3.6 bezeichnen die Formeln zwar richtig die Strophenabschnitte, drängen sich aber störend zwischen das Metrum. 30,1 reisst das נאם־יהוה einen Doppeldreier auseinander. Bei Amos kommt das נאם־י״ verhältnismässig viel zahlreicher vor. Doch ist es an einer ganzen Reihe von Stellen sicher sekundär; so Am. 2,11 3,10 6,8 (vgl. Kitteltext); 8,3 (hier אדני י״) unterbricht es den Zusammenhang. 8,9 und 8,11 steht נאם א״ י״ in offenbar redaktionellen Einleitungsformeln, 4,5 am Schluss eines Scheltspruchs, der gar kein eigentliches Jahvewort sein will: Der Spruch ist eine Analogie zu dem Scheltwort 5,4—6 (zu diesem vgl. S. 28). Damit wird auch die Ursprünglichkeit der Formel bei den übrigen Stellen einigermassen zweifelhaft, zumal sie auch dort, ohne geradezu anzustossen, zum mindesten als überflüssig erscheinen muss. 3,15 steht sie hinter Worten, die höchstwahrscheinlich Zusatz sind (v. 15bβ vgl. S. 20). 2,16 ist fraglich, ob der jetzt kaum im ursprünglichen Zusammenhang stehende Spruch ein eigentliches Jahvewort ist. 5,12 ist die Formel nach der Einleitungsformel כה אמר י״ überflüssig. In dem Stück 4,6—13 stört sie die Wirkung des Refrains; sie dürfte als Ersatz für die offenbar fortgefallene Einleitungsformel hinzugefügt sein. So ist es immerhin recht wahrscheinlich, dass Amos diese Formel überhaupt nicht verwandt hat.

Was nun die Gottesbezeichnung יהוה (אלהי ה) צבאות betrifft, so hat man in Amos den Schöpfer dieses Namens erkennen zu dürfen geglaubt. Aber die Echtheit jenes Ausdrucks ist doch bei Amos überall zum mindesten unsicher (vgl. S-G

S. 39). 4,13 und 9,5 steht er in anerkannt sekundären Doxologien; 6,8, wo er in der LXX fehlt, überflüssig neben der ursprünglichen Einleitung in Verbindung mit נאם; in zweifelhaften Versen 5,15 (vgl. N Gb.K), 5,27 (vgl. G b. K Kitteltext) und 6,14 (vgl. G b. K). 5,14 sind die Worte אלהי צבאות interpoliert, da sie über das Fünfermetrum überschiessen, und ebenso zusammen mit אדני in 5,16 hinter der ursprünglichen Formel כה אמר י״ (beachte die auffällige Reihenfolge י״ אל״ צ״ א״!). 5,27 steht der Ausdruck innerhalb eines wahrscheinlich versprengten Verses, denn v. 26, an den er sich jetzt anschliesst, ist höchstwahrscheinlich späterer Einschub (vgl. N M). Nun wird am Schluss das שמו allgemein als sekundär betrachtet, sodass man den übrigen Vers als Achter lesen könnte; doch wäre der Zusatz des einzelnen שמו ziemlich unverständlich, anders jedoch eine spätere Hinzufügung von אלהי־צבאות שמו. So ist es doch wohl am wahrscheinlichsten, zumal im Blick auf die andern Fälle, den Vers nur bis יהוה als ursprünglich anzunehmen und ihn als Sechser zu lesen. Danach muss m. E. die Verwendung des Ausdrucks durch Amos als unwahrscheinlich gelten. — Jesaja kennt diese Gottesbezeichnung zweifellos, doch findet sich das צבאות doch auch hier bei einer ganzen Reihe von Fällen als späterer Zusatz, wie das Metrum zeigt (vgl. Jes. 1,9 3,1 5,7.24 9,6.12 (>LXX) 18 (> LXX) 28,22 (auch אדני) 29 (z. T. schlecht bezeugt, vgl. Kittel). — Eine weiterere Veränderung der Gottesbezeichnung ist zweifellos auch da anzunehmen, wo jetzt ein einfaches אדני steht, denn bei dem sonstigen ausgiebigen Gebrauch des Jahvenamens liegt die Annahme sehr nahe, dass er ursprünglich auch hier verwendet war, zumal bei einer ganzen Anzahl von Stellen ein Teil der Handschriften noch das יהוה bewahrt hat. Dies ist der Fall Jes. 3,17 6,1.8 28,2 29,13 (vgl. Kittel). Wahrscheinlich ist daher auch in den Fällen Jes. 7,20 8,7 9,7 das אדני sekundär. In 7,14a ist wahrscheinlich die Gottesbezeichnung überhaupt sekundär (vgl. S. 43). Nur als Anrede 6,11 wird אדני ursprünglich sein. — Auch bei den drei Amosstellen 9,1 7,7.8b darf

man wohl denselben Vorgang annehmen, wenn die Textvergleichung die Vermutung auch nicht unterstützt; nur 7,7a wird das יהוה auch durch die Analogie zu 8,2b nahegelegt. — Zusatz ist das אדני, wie das Metrum zeigt, Jes. 28,22 (z. T. schlecht bezeugt, vgl. Kittel), 9,16 (vgl. Kittel), Am. 3,8 4,2 (> LXX) und 6,8 (> LXX). Auch Jes. 22,5 und 15 verlangt das Versmass eine Hebung weniger, wahrscheinlich ist also die Gottesbezeichnung zu kürzen. Es kommt אדני und צבאות in Frage; da sich ausserhalb der Einleitungsformeln bei Jesaja א״ י״ nicht findet, wohl aber י״ צ״, wird 22,5 letzteres ursprünglich sein, und ebenso 22,15, wo das אדני z. T. schlecht bezeugt ist (vgl. Kittel). Sonst findet sich אדני יהוה noch siebenmal in den Amosvisionen, während es in seinen ganzen übrigen Sprüchen fehlt. Das legt die Vermutung nahe, dass es hier auch nur in der direkten Anrede an die Gottheit 7,2b und 5a ursprünglich ist, während die übrigen Fälle auf unwillkürlicher oder auch willkürlicher späterer Angleichung an diese Anrede beruhen; ist doch auch von ihnen nur einer textlich gut bezeugt: Das אדני 7,1 fehlt LXXAQ, 7,4a LXXB (vgl. Kitteltext); dadurch wird es auch in der entsprechenden Formel 8,1 zweifelhaft. 7,6 ist es unsicher, weil es in der korrespondierenden Formel 7,3 fehlt.

Nach der Ausscheidung dieser typischen redaktionellen Zusätze und Veränderungen wird der ursprüngliche Sprachgebrauch der beiden Propheten auf diesem Gebiet leichter festzustellen sein. Was die Einleitungs- bezw. Schlussformeln betrifft, so ist bei Amos ein sicheres Ergebnis dadurch erschwert, dass dieselben bei ihm zum grössten Teil ausserhalb des Metrums stehen. Nur die Gedichte, bei denen das eigentliche Jahvewort durch eine begründende Scheltrede eingeleitet wird, machen eine Ausnahme. — Am. 6,8 ist allerdings schwerlich die ursprüngliche Fortsetzung von v. 7, der selbst bereits einen vollen Abschluss bildet; der Vers ist vermutlich der Schluss eines sonst verlorenen Spruches. — Hier liegt es in der Natur der Sache, bei dem Uebergang der Rede des Propheten zu Worten Jahves selbst, die Formel

in das Metrum mit einzubeziehen. Sie lautet נשבע יהוה (das אדני 4,2 und 6,8 ist sekundär nach LXX; vgl. Kitteltext); das eigentliche Schwurwort ist verschieden: 6,8 בנפשו, 4,2 בקדשו und 8,7 בגאון יעקב. Von sonstigen Einleitungsformeln geht wohl nur der Ausdruck כה אמר י״ auf Amos zurück. Vgl. die Völkersprüche 1,3ff, ferner 3,12a 7,17, wohl auch 5,16. — 3,11 geht die Formel sehr wahrscheinlich auf die Redaktion zurück; sie scheint als Ersatz für einige offenbar unleserlich gewordene Worte zu dienen (vgl. S. 20). 5,4 steht sie in einem Vers, dessen Unechtheit aus sachlichen Gründen erhellt (vgl. S. 28). Auch 5,3 ist sie wohl unecht; es ist fraglich, ob der Spruch 5,3b ursprünglich Jahve selbst in den Mund gelegt war, auch deutet das כי vor der Formel darauf hin, dass sie der redaktionellen Verbindung der beiden Sprüche 5,2 und 3b ihren Ursprung verdankt. — Diese Formel zeichnet sich durch ihre Einfachheit vor den sekundären Ein- und Ueberleitungsformeln aus, die meist weiter ausgeführt sind. Vgl. 3,1 (Prosa!), 4,1 (שמעו maskul. an die Frauen!); dieselbe Formel 5,1. Die Einleitungsworte 8,9a stellen sich als redaktionelle Verbindung mit dem sekundären v. 8 dar; so geht wahrscheinlich auch der sehr ähnliche Ausdruck v. 8,11a auf den Redaktor zurück. Von Schlussformeln dürfte אמר יהוה ursprünglich sein, da der Redaktor dafür höchswahrscheinlich נאם י״ gewählt hätte. Sie findet sich in den Völkersprüchen — 1,8 ist wegen der Analogie אדני zu streichen, das auch LXX fehlt — und 7,3.6, in welch letzterem Vers אדני auch wieder kaum ursprünglich sein dürfte, ferner in dem versprengten Vers 5,27 (vgl. S. 64). — Wie bei diesen Formeln, so scheint sich auch sonst der Prophet als Gottesbezeichnung nur des einfachen Jahvenamens bedient zu haben, abgesehen von dem אדני יהוה in der direkten Anrede (s. o.!). Man vergleiche 3,6 5,6 7,15f. Ferner findet sich das einfache יהוה in dem Ausdruck יום יהוה 5,18.20 und ursprünglich auch 3,8 5,14 (s. o!).

Während so in den Amossprüchen eine gewisse Starrheit der äusseren Form, die sich auch bei der Vorliebe für die Schematisierung der Satzbildung zeigt, sich ebenso bei dieser

Einheitlichkeit der Formeln und der Gottesbezeichnung erkennen lässt, zeigt Jesaja in diesem Punkte eine ungleich grössere Mannigfaltigkeit. Auch zieht er in grösserem Umfang als Amos die Formeln mit in das Bereich des Versmasses, sodass man seinen Sprachgebrauch hier mit grösserer Sicherheit feststellen kann als bei jenem. — Jesaja gebraucht zur Einführung des Jahveorakels auch mit Vorliebe אמר (vgl. 7,7 18,4 22,15; 1,11.18; auch 7,3 8,1.3 20,3 29,13), daneben häufig דִּבֶּר bezw. das Nomen דָּבָר (vgl. 1,2 7,10 8,5— 1,20 schiesst die Formel über und ist wohl Zusatz —; 28,14 9,7), aber bei der Verwendung dieser Ausdrücke sind die betreffenden Sätze doch noch mannigfach variiert. Eine seltenere Formel findet sich in dem נִגְלָה בְאָזְנָי י״צ״ 22,14, ähnlich ist wahrscheinlich 5,9 נִשְׁבַּע בא״ י״ צ״ zu lesen; einmal kommt נאם vor (1,24). — Sekundär sind ausser den schon oben genannten wahrscheinlich die Formeln 22,14bβ 30,12, die auch nach LXX unsicher sind, und 30,15. Der Ausdruck 22,14 kann sich nicht auf den ganzen Spruch beziehen, da v. 12f Prophetenrede ist; hinter der Einleitungsformel v. 14 wirkt er aber überflüssig und störend, ebenso wie die beiden andern Formeln innerhalb eines Gedichts, das im ganzen Jahverede ist, zumal sie auch das metrische Gleichmass unliebsam unterbrechen. — Grösser noch ist die bunte Mannigfaltigkeit der Gottesbezeichnung bei Jesaja. Im Vordergrund steht aber wie bei Amos der einfache Jahvename (vgl. 1,2.10f 18 2,6ff in den Kehrversen, 3,13f 7,3. 10.12.18 8,1.3.5.17f 9,10.13 11,2 18,4 20,3 22,17 28,14.21 29,10.15 31,1.3; ursprünglich auch 1,9 3,17 5,7.24 6,1.8 9,6.12.18 28,2.22.29 29,13). Beliebt ist ferner der Ausdruck י״ צבאות (2,12 5,9 6,3 8,13.18 14,27 22,14f 29,6 31,4), der bisweilen noch durch ein vorgesetztes אדני erweitert ist (22,12; 22,5 und 15 ist das אדני kaum ursprünglich, vgl. S. 65). אדני יהוה allein ist nur einmal in der Einleitungsformel 7,7 zu finden. Auch אלהים gebraucht der Prophet einigemal, charakteristischerweise aber nur in Verbindung mit einem Suffix (1,10b 7,11.13 28,26). Bisweilen

kommt die Umschreibung קדש ישראל vor, doch gehörte ihre Anwendung offenbar nicht zu dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Propheten; 5,19 und 30,11 tritt sie in der Rede der Gegner Jesajas auf, 31,1 steht sie in Parallele mit יהוה, 5,24 findet sie sich in einem wahrscheinlich sekundären Vers (vgl. S. 21). Einmal kommt האדון אביר ישראל vor (1,24, wo י" צ" wahrscheinlich Zusatz ist, vgl. S. 30), und 3,1 steht האדון mit dem Jahvenamen.

Kapitel 3.

Literarisch-ästhetische Betrachtung der Amos- und Jesajasprüche.

Trägt die metrisch-stilistische Technik der Prophetensprüche ausgesprochen poetischen Charakter, so kann man das von ihrem Inhalt nicht ebenso bedingungslos sagen. Hier darf man nicht vergessen, dass die prophetische Verkündigung nicht bewusst beansprucht, Poesie im strengen Sinne zu sein, dass für sie die Poesie nicht Selbstzweck sein kann. Die Prophetie will nicht auf das Gefühl wirken, wie die Poesie, sondern auf den Willen, sie will keine ästhetischen Eindrücke erwecken, sondern sittliche Entschlüsse. Und der Charakter der prophetischen Wirksamkeit, die im ganzen doch ein erbittertes Ringen gegen die feindlichen Gewalten darstellt und so in ihren Aeusserungen von jenem düsteren, unheildrohenden Grundton beherrscht ist, schliesst eine bewusste ästhetische Betrachtungsweise innerhalb der Sprüche aus. Andrerseits aber ist auch gerade die prophetische Verkündigung geeignet, zu poetischer Gestaltung ihrer Gedanken anzuregen, wenn dieselbe auch bei dem starken Ueberwiegen der sittlichen Idee, welche den Propheten ganz beherrscht, immer mehr oder weniger unbewusst erfolgen wird. Gerade die Behandlung religiöser Fragen, besonders des drohenden göttlichen Strafgerichts, die in den Prophetensprüchen einen so breiten Raum einnimmt, bedarf der bildlichen Vorstellungen, je unmittelbarer das Bewusstsein der göttlichen Einwirkung ist; und so eröffnet sie einer bildlichen, poetischen Darstellungs-

weise einen weiten Spielraum. Und hieraus ergibt sich der grosse Bilder- und Vorstellungsreichtum in der prophetischen Verkündigung, der auch ihre Lektüre vom rein literarisch-ästhetischen Standpunkt aus zu einem Genuss macht.

Es wäre aber jedenfalls müssig, wie bei der offenbar auf einem allmählich erwachsenen konventionellen Stil fussenden äusseren Technik der Sprüche, auch hier nach Gesetzen und Regeln zu suchen, wo es sich immer mehr oder weniger nur um willkürliche Aeusserungen einer lebendigen Vorstellungswelt handelt, oder um unbewusste Spiegelungen des wirklichen Lebens, in dem die Propheten wurzeln bleiben, wenn sie sich auch mit allem Trachten und Sinnen der Verwirklichung eines Ideals ergeben haben, das nicht aus ihren natürlichen Lebensbedingungen erwachsen ist. Nach den Gesetzen einer bewussten Dichtkunst wird man also in den Prophetensprüchen schwerlich suchen können. Aber die Verfechtung jenes erhabenen Ideals des absolut Sittlichen vollzieht sich doch nicht ganz unpersönlich, obwohl die Propheten bei ihrer Verkündigung sich als willenlose Werkzeuge der Gottheit fühlen; man verspürt hinter den Besonderheiten der Sprachgebung und Vorstellungswelt wie bei der verschiedenen Wendung jenes gemeinsamen Ideals und der abweichenden Auffassung der zu bekämpfenden Gewalten wirkliche, lebendige Persönlichkeiten mit ihren Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten. Und gerade darin liegt, ganz abgesehen von der religiösen und theologischen Würdigung der Prophetie, ein weiterer starker Quell des ästhetischen Genusses, den uns diese Sprüche und Gedichte bieten.

Vor allem ist es die reiche Bildersprache und die mannigfache Darstellung des Gerichtsgedankens, die besonders deutlich die verschiedenen Umgebungen und Verhältnisse, denen die Propheten entstammen, und ihre Charaktereigentümlichkeiten widerspiegeln. Wir wollen nun versuchen, in den uns vorliegenden Texten allen Spuren und Aeusserungen dieser beiden Persönlichkeiten nachzugehen, womit wir zugleich den Hinweis auf die einzelnen Bilder, Gleichnisse und Vorstellungen verbinden, die sich in ihren Gedichten finden;

denn eine selbständige Aufzählung derselben dürfte ohne grossen Wert sein, da alle jene Schönheiten aus dem Zusammenhang gerissen ihren Schmelz verlieren; nur dem empfänglichen Leser der ganzen Gedichte kann die volle Schönheit dieser reichen Vorstellungswelt aufgehen.

§ 5.

Die Anschauungswelt des Amos und ihr Einfluss auf die poetische Ausgestaltung seiner Sprüche.

a) Bildersprache.

Wenn wir unsere Betrachtung bei Amos beginnen, so liegt kein zwingender Grund vor, die wenigen sich aus seinen Sprüchen über sein Herkommen und seine heimatlichen Verhältnisse ergebenden positiven Nachrichten anzuzweifeln, wonach er aus dem judäischen Flecken Theqoa stammte, ein Schafhirt, der einen Hauptteil seines Lebensunterhaltes aus einer Sykomorenpflanzung zog[1]). Und das Hirten- und Landleben steht auch im Hintergrund bei den meisten der mancherlei Gleichnisse und Bilder, durch welche die herbe Verkündigung des Hirtenpropheten einen bescheidenen verklärenden

[1]) Vgl. 7,12 14 1,1. — So N, M, im Ganzen auch Gb.K. Ueber den Herdenbesitz finden sich allerdings zwei verschiedene Angaben: Die Bezeichnung נוקד 1,1 spricht für Schafe (arab. naqad eine bestimmte Schafrasse), ebenso 7,15a die Nennung von צאן = Kleinvieh. 7,14 בוקר weist dagegen auf Rindviehbesitz. Gb.K (Anmerkung zu 1,1) entscheidet sich für die zweite Möglichkeit; — nach der Anmerkung zu 7,14 hat es allerdings wieder den Anschein, als neige er zu der gewöhnlichen, entgegengesetzten Annahme. Auf Grund des sonstigen Textes lässt sich nichts Sicheres entscheiden. Für בוקר liessen sich allerdings Stellen anführen wie 6,12, 4,1 und besonders 6,4b. Das Bild in 3,12 stellt frei, ob wir an ein Schaf oder ein Kälbchen denken wollen. Aber צאן 7,15 lässt sich schwerlich anders als Kleinvieh deuten, während sich das בוקר kurz davor leicht als Verschreibung aus dem selten gebrauchten נוקד erklären lässt, das offenbar der LXX mit ihrem αἰπόλος noch vorgelegen hat, zumal wenn die Vermutung nicht unmöglich ist, dass die spezielle Bedeutung von בוקר allmählich verblasste. Dazu kommt, dass das judäische Bergland wenig zur Rinderzucht geeignet ist.

Glanz erhält. Sie sind anspruchslos und ohne besondere Originalität, sie haben wohl fast alle ihre Parallele im übrigen Alten Testament. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass wir hier eben nicht die bewusste Anwendung eines Kunstmittels haben, sondern den Widerschein der Welt, in welcher der Hirt Amos lebte und webte, bevor es ihn hinaustrieb zur öffentlichen Wirksamkeit. Dadurch gewinnen jene Bilder einen besonderen Reiz. Es ist charakteristisch, wenn der Löwe, der gefürchtete Feind der Hirten[1]), gegen den man zu Amos' Zeit so gut wie machtlos war, einer Reihe von Gleichnissen den Inhalt lieh, während bei Amos sonst ein Bildmotiv in der Regel sich nur einmal findet. Amos wird selbst, wenn er über seiner Herde wachte, bisweilen mit Zittern das aus dem Dickicht herüberschallende Gebrüll der auf die Beute stürzenden Bestie gehört oder in stiller Nacht ängstlich den grollenden Tönen gelauscht haben, die Kunde gaben von einem blutigen Mahle des königlichen Tieres (3,4.8); oder er ist gar, im Drange zu retten, der blutigen Spur gefolgt, die ihm wies, wohin der gewaltige Räuber ein Stück seiner Herde geschleppt, um dann schliesslich in ohnmächtigem Ingrimm vor den kläglichen Resten seines Tieres zu stehen, die der gesättigte Löwe zurückgelassen (3,12a). — Und den mussereichen langen Tag, wenn seine Schafe ruhig um ihn her weideten, wird er verkürzt haben, indem er den Vogel im Fluge mit dem Wurfholz traf oder ihm mit dem im Grase verborgenen Klappnetz nachstellte, zur willkommenen Bereicherung seines frugalen Mahles (3,5). Jedenfalls wird dieser Schluss nahegelegt durch die hohe Anschaulichkeit und Lebenswärme der Bilder, die der Prophet mit wenigen Worten in diesen Gleichnissen zeichnet. — Auch was sich sonst noch an Gleichnissen und Bildern bei Amos findet, spiegelt fast ausschliesslich das ländliche Leben jener Zeit und seine Interessen getreulich

---

[1]) Der Löwe war in Palästina häufig; es gab deren bis in das Mittelalter in Palästina und Syrien. Vgl. Kurzes Bibelwörterbuch von Guthe 1903 S. 396.

wider; sie werden dem Propheten ganz von selbst in seine Rede geflossen sein. Auch die Leute von Theqoa werden neben ihren Schafen einige Ackerflecken besessen haben, die sie anbauten, wo sie zwischen den steinigen Höhen ihres Berglandes Nährboden fanden. Und so war ihm der Dreschschlitten, wie er mit seinem scharfen Eisen wuchtend über das Getreide gleitet, ein vertrautes Bild; und es stellt sich ihm ein, als er der Raubzüge Arams gedenkt, die sich verwüstend über das fruchtbare Gilead wälzten (1,3). Oder wenn die Hirten von Theqoa plaudernd zusammensassen, werden sie bisweilen erzählt haben von gesegneteren Gegenden Palästinas, wo fette Kühe in Herden weiden, wo grosse Ackerbreiten mit Rindergespannen gepflügt werden, wo man Rosse sehen kann, wie sie in der Ebene unbehinderten Laufes dahinstürmen; oder sie sprachen auch von ferneren Ländern, wo die Garben hochgetürmt auf Wagen eingefahren werden. So benamst Amos die reichen Frauen von Samaria derb als Kühe von Basan (4,1), und die Verkehrtheit des ganzen Lebens der führenden Stände Israels schildert er in dem paradoxen Gleichnis:

„Laufen wohl Rosse über Felsen,
oder pflügt man mit Rindern das Meer?“

(6,12; lies בַּבָּקָר יָם). Und das Leben der Erde am Tage des Gerichts vergleicht er mit dem schütternden Schwanken des hochbeladenen Erntewagens (2,13; vgl. S. 77. Doch ist die Stelle nicht sicher). — Auch die verhältnismässige Unsicherheit, wie sie damals noch in einem Lande wie Palästina herrschte, spiegelt sich im Gleichnis wider. Wenn auch Jerobeam sein Reich zu neuer Kraft emporgeführt hatte, so wird es doch auch jetzt noch hin und wieder vorgekommen sein, dass das Alarmhorn die Bewohner eines Grenzortes aufrief zur Verteidigung gegen einen räuberischen Einfall; und so bietet sich dem Propheten das Gleichniswort 3,6. — Dinge des täglichen Lebens machen den Inhalt einiger weiterer Bilder aus. Ein Obstkorb und ein Senkblei bilden den Hauptinhalt der allegorischen zweiten Doppelvision (7,7 f, 8,1 f.) Israel nach einem göttlichen Strafgericht wird an-

schaulich mit einem Holzscheit verglichen, das aus dem Feuer gerissen ist (4,11). — In einigen wenigen Fällen verwertet Amos offenbar etwas in der allgemeinen Vorstellungswelt des Volkes Gegebenes. So dürfte Wermut ein typisches Bild für das Unrecht bezw. Unglück gewesen sein (5,7, 6,12), wie Zedern und Eichen die allgemein gebrauchten Sinnbilder für Grösse und Stärke (2,9). Ebenso ist wohl in dem Gleichnis von dem Manne, der nacheinander einem Löwen und Bären entgeht, um schliesslich vom Schlangenbiss ereilt zu werden, ein Märchenmotiv benützt (Gr.), oder auch ein Sprichwort, ähnlich unserm „vom Regen in die Traufe kommen“. Auch das Bild des Fischfanges war vermutlich, wie in den Kriegsannalen der Könige von Assur häufig gebraucht, eine damals allgemein übliche Illustration für die Ergreifung der Einwohner einer eroberten Ortschaft, wenn es sich auch ursprünglich nur im Blick auf Seestädte gebildet haben wird (4,2; vgl. Gr. S. 341). — Wohl nehmen diese anspruchslosen Gleichnisse und Bilder bei weitem nicht den Raum ein wie bei Jesaja, und auch in der Ausführung sind sie meist knapp und kurz, wie es ja bei der gedrungenen, scharf zugespitzten Ausdrucksweise des Amos nicht anders sein kann; aber dass sie überhaupt Platz gefunden haben innerhalb dieser strengen Verkündigung, und die treffende Anschaulichkeit, die bei aller ihrer Kürze ihren Vorzug ausmacht, zeigt, dass Amos trotz des völligen Aufgehens in seiner herben Mission doch seinen Ursprung nicht verleugnen kann aus einer Volksschicht, für deren Musik- und Sangesfreudigkeit der junge David ein berühmtes Beispiel ist, wie sie sich auch in der alten Sage widerspiegelt, die zum Bruder des Hirten Jabal den zither- und schalmeienkundigen Jubal macht (Gen. 4,20f).

b) Gerichtsvorstellungen.

Wohl war sich Amos schwerlich seines dichterischen Könnens voll bewusst in dem erbitterten Kampf gegen Unverstand und Bosheit, den er führte, aber unwillkürlich kommt es doch überall zum Durchbruch, wenn es auch Scheltreden und Drohungen sind, die den grossen Hauptteil seiner Sprüche

ausmachen; und vor allem die Schilderung des Strafgerichts lässt seine hohe poetische Gestaltungskraft zu einer weitgehenden Entfaltung kommen. — Eine lange Reihe der verschiedensten Vorstellungsformen zieht hier vor uns vorüber, und diese Mannigfaltigkeit ist offenbar zu einem guten Teil in den einfachen Verhältnissen begründet, aus denen Amos stammt: Ganz anders wie Jesaja, das Glied der vornehmen Kreise Jerusalems, welcher der Tagespolitik nicht fernsteht und dessen Vorstellung von dem Untergang des Volkes durch sie beeinflusst und eingeschränkt ist, hat er auf seiner Steppe kaum den gleichen Einblick in die weltpolitischen Fragen gehabt, die zu seiner Zeit auch noch nicht so brennend waren, und er kann so seiner schöpferischen Phantasie freien Lauf lassen.

Aber auch positiv können wir bei der Darstellung des יום יהוה die Einwirkung des Landlebens auf die Vorstellungswelt des Amos deutlich erkennen. Wie er alle Unglücksschläge, die in der letzten Zeit Land und Leute trafen, als göttliche Strafen auffasst — „Kommt Unheil über die Stadt, ohne dass Jahve es schafft?“ 3,6 b —, so gestaltet er in seiner Phantasie das letzte Gericht in analoger Weise. Bei dem Hirten Amos ist es natürlich, wenn bei der Aufzählung der göttlichen Strafen, die Israel zur Umkehr riefen (4,6 ff.), in erster Linie Unglücksschläge stehen, die besonders der Landbewohner schwer empfindet, Missernte, Dürre, Krankheiten der Kulturpflanzen, und dagegen politische Misserfolge zurücktreten, zumal während einer solchen Zeit politischen Aufschwungs, in der Amos als Prophet auftrat. So spricht in jener Aufzählung nur die 4. Strophe von einem militärischen Misserfolg, der jedoch nicht näher zu bestimmen ist. v. 11 muss wohl die Frage offen bleiben, ob auf eine Naturkatastrophe oder Kriegsverheerung angespielt wird[1]). Dementsprechend stehen bei

[1]) Die Anspielung auf Sodom und Gomorrha deutet zunächst auf eine Naturkatastrophe, wobei für Amos Zeit doch wohl nur ein Erdbeben in Betracht käme, jedoch kaum, woran N denkt, das 1,1 erwähnte, das zwei Jahre nach Amos' Auftreten stattfand. Andrerseits stimmt hierzu wenig der Vergleich mit dem aus dem Feuer gezogenen Brandscheit, der, wie die mit dem Untergang jener Städte verbundene Vorstellung, für eine Brandkatastrophe spricht; und das würde, da an eine vulkanische Katastrophe kaum zu denken ist, besser für Kriegsverwüstung passen.

den Schilderungen, die Amos von dem Tag Jahves gibt, doch auch die naturhaften Vorstellungen im Vordergrund, wenn auch der Gedanke einer politischen Vernichtung der Nation nicht ganz selten zum Ausdruck gebracht wird.

Aber auch hier, um auf diesen letzten Punkt zunächst einzugehen, verleugnet sich nicht die einfache Anschauungswelt des Amos, der dem politischen Getriebe fernsteht. Wir erfahren mit keinem Wort, wie sich der Prophet den geschichtlichen Verlauf dieser Katastrophe denkt. Er ist gewiss nicht aus politischen Erwägungen heraus zu dieser Unheilsverkündigung gekommen, etwa weil er weitschauenden Blickes den späteren Siegeszug Assurs voraussah. Es ist wohl auch zuviel gesagt, wenn man auf Grund der Nachrichten über die umwohnenden Völker, die sich in den Amossprüchen finden, von einer politischen „Bildung" des Amos spricht (N); es sind das doch im ganzen historisch ziemlich belanglose Geschichten, die man sich im Volk erzählt haben wird. Nein, allein weil Israel dem sittlichen Massstab nicht genügte, den der Prophet anlegte, wuchs in ihm die sichere Ueberzeugung empor, dass des Volkes Geschick besiegelt sei. Und so verkündet er ihm den nationalen Zusammenbruch. Er sagt nicht, welches Volk dies Gericht vollziehen soll, aber mit schonungsloser Deutlichkeit, mit einfachen, aber um so wuchtigeren Worten schildert Amos alle Schrecken eines unglücklichen Krieges: Die wilde, aber vergebliche Flucht des Heeres (2,14), seine Vernichtung bis auf klägliche Reste (5,3), die Brechung und Plünderung der samarischen Festen, die Verwüstung des Reichsheiligtums (3,11. 14f). Das Würgschwert wütet unter der Jungmannschaft (7,16), selbst das Königshaus bleibt nicht verschont (7,9), und die Frauen verfallen der Schmach (7,17 4,3); die Ueberbleibenden müssen in das Elend wandern (6,7), doppelt furchtbar in jener Zeit, wo Trennung vom Heimatland auch Gottesferne ist (7,17bα). — Diese Sprüche sind in ihrer wuchtigen Kürze von hoher Wirkung. Amos gibt zwar keine breiten Schilderungen von orientalischer Farbenglut, aber mit kurzen Sätzen weiss er einen starken Eindruck hervorzurufen. Töne wahrer Poesie findet er auch in den Völkersprüchen. Besonders die

beiden Verse 2,2b3 sind meisterhaft; mit wenigen Worten führen sie ein gewaltiges Drama von dem Untergang eines Volkes vor uns herauf:

„Moab vergeht im Getümmel,
im Hurra beim Klange des Heerhorns;
Und ich tilge den Herrscher ihm aus,
all' seine Fürsten töt' ich zumal".

Aber diese Darstellung des Gerichts als politischen Zusammenbruchs tritt doch zurück hinter einer ganzen Reihe von Darstellungen, die den יום יהוה entweder als naturhafte Katastrophe schildern oder Jahve selbst als unmittelbaren Vollstrecker seines Verdammungsurteils sehen, Vorstellungen, die dem Hirten Amos offenbar näher lagen als jene andere. — Missernte und Dürre, die beiden Gespenster, die je und je mit Hunger und Durst bittere Not in das genügsame Dasein des palästinischen Landmanns trugen, deren Wüten wohl auch Amos miterfahren hat, in ihnen eine Gottesstrafe sehend (4,6 ff.), bieten ihm auch eine Vorstellung für das letzte grosse Gericht: Im ganzen Land wird das Volk umherwanken, vergeblich Stillung suchend für Hunger und Durst, bis selbst die Blüte der Jugend hinsinkt, um nimmer aufzustehen (8,11—14. Vgl. S. 19f.). Ob Amos das Weltgericht auch unter dem Bilde eines Erdbebens geschildert hat, was Gr. annimmt, ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Ebenso wie es fraglich ist, ob der Prophet bei der letzten der 4,6 ff. aufgezählten bereits erfolgten Gottesstrafen ein solches Ereignis im Auge hat (vgl. S. 75 Anmerkung), geben auch die hier in Frage kommenden Stellen keine Gewissheit. Die eine, 8,8, ist höchstwahrscheinlich sekundär (vgl. N M G b. K), die andere, 2,13, nicht eindeutig. Immerhin erfordert die Aenderung des sehr zweifelhaften Verbums עוק in פוק (N Gr nach Hitzig und Wellhausen) von allen Besserungsvorschlägen den geringsten Eingriff in den überlieferten Text. Im Bilde des schwankenden hochbeladenen Erntewagens wäre dann in der Tat auf ein Erdbeben hingedeutet, wie auch 9,1 die Lesart אבצע ברעש כלם manches für sich hat (vgl. Kittel). — Aber damit sind die Gerichtsvorstellungen des Amos nicht

erschöpft. Tage des Schreckens waren es für die Völker der antiken Welt, wenn das ihnen Unfassbare geschah und der strahlende Sonnenball bei klarem Himmel seinen Schein verlor — doppelt unheimlich in jenen Sonnenländern, wo wochen- und mondelang das Tagesgestirn kaum je durch ein Wölkchen getrübt herniederleuchtet. So war den Israeliten die Sonnenfinsternis eine Gottesplage — eine der schwersten Strafen, beinahe dem Tode der Erstgeborenen gleichkommend an Schrecklichkeit, war die dreitägige Finsternis, mit der Jahve Aegypten schlug (vgl Ex 19,21ff); — und so ist auch für Amos der Tag Jahves „Finsternis und kein Licht“ (5,18.20). „An jenem Tage wird Jahve die Sonne untergehen lassen am Mittag, und Finsternis auf Erden senden bei lichtem Tag“ (8,9ff). — Aber nicht nur draussen wird es dunkel sein; auch in die Herzen der Gottgestraften wird Finsternis einkehren, tiefe Trauer, „wie die Trauer um den Einzigen“. Mit furchtbarer Deutlichkeit schaut des Propheten geistiges Auge bereits ein grosses Sterben, er sieht das Volk im Sackkleid und mit geschorenem Haar (8,10), er hört in Stadt und Land den Totengesang erschallen (5,16f 8,3), ja, mitten im Festjubel von Bethel stimmt er selbst schon die Totenklage an über sein Volk (5,2):

„Es liegt, steht nicht mehr auf die Jungfrau Israel,
Ist hingestürzt auf ihrer Flur; keiner hebt sie auf“.

Auch bei dieser Gerichtsvorstellung des Amos spielt offenbar die Erinnerung an das Elend einer tatsächlichen Seuche mit, wie er denn 4,10 eine Pest erwähnt, die ein israelitisches Heerlager befallen hatte.

Erscheint auch diese Schilderung des Tages Jahves im Ganzen naturhaften Charakters, so tritt doch hier, besonders in dem Grauen der sich in den tiefsten Winkeln Verkriechenden (6,9—11, vgl. S. 35), die ja bei allen diesen Gerichtsvorstellungen im Hintergrund stehende drohende Gestalt des rächenden Gottes schon mehr hervor. Aber der Prophet, der die Gottheit nicht erst mühsam hinter ihren sichtbaren Aeusserungen in der Natur suchen muss, der sich unmittelbarer göttlicher Eingebungen bewusst ist, kann in der Darstellung

des letzten Tages der naturhaften Vermittlung der göttlichen Strafe auch ganz entbehren. Und so finden sich bei Amos auch Gerichtsvorstellungen, wo der zürnende Jahve ganz unvermittelt als tod- und vernichtungbringende Unheilsmacht vor seinem Auge steht. So zeichnet er 9,1ff in einer Reihe gewaltiger Bilder Jahve als den erbarmungslosen Verfolger, vor dem es kein Entrinnen gibt. Und denselben Gedanken malt er im Gleichnis von dem Manne, der dem Löwen und dem Bären mühsam entronnen, vom Schlangenbiss ereilt wird, als er sich erschöpft in seiner Hütte an die Wand lehnt (5,19). Angesichts des prachtschimmernden Tempels von Bethel und der stolzen Quaderbauten schaut er den drohenden Vernichtungsakt Jahves als zermalmendes Zerschmettern (3,12bff 6,11), oder er sieht ihn als verzehrende Feuersbrunst, die niemand löschen kann (5,6; auch 1,4.7.14 2,2). Und die Grösse des drohenden Unheils, dem fast das ganze Volk verfällt, schildert er in einem Hirtengleichnis: „Wie da rettet der Hirt aus des Löwen Rachen zwei Beinknochen oder einen Ohrlappen, so werden gerettet die Kinder Israels . . .“ (3,12a).

Neben dieser bunten Vorstellungsreihe laufen als eine Art von Parallele die fünf Visionen des Amos her, die auch nach dem Gerichtsgedanken orientiert sind; sie haben als solche bei Amos keine selbständige Bedeutung, es spiegeln sich in ihnen fast dieselben Gedanken und Vorstellungen wider, wie in den besprochenen Gerichtsverkündigungen. Die erste Doppelvision 7,1ff ist eine Parallele zu jenem Gedicht 4,6ff, das an die bereits erfolgten Strafen Jahves erinnert. Wie jene göttlichen Plagen vorerst zur Warnung dienten und nicht zu völligem Untergang führten, so hat Amos auch in diesen Visionen — den ersten dort erwähnten sehr ähnliche — Plagen erschaut, von deren völliger Durchführung Jahve auf des Propheten Fürbitte absieht. Es fehlt hier das eigentlich Charakteristische der Vision, eine Lehre oder eine Drohung oder Verheissung, die mit der Deutung des Erschauten gegeben ist; sie enthalten nur die Mitteilung eines Geschehenen, ohne direkte Beziehung auf die Gegenwart. Höchstens ist aus ihnen derselbe Gedanke abzuleiten wie aus dem wiederholten

ולא שבתם עדי jenes ebenerwähnten Gedichtes 4,6ff: ein zur Besserung mahnender Vorwurf der Verstocktheit. — Deshalb sind aber die beiden Visionen schwerlich mit Gr mythologisch zu deuten. Das Erschauen der eschatologisch-mythischen Fabelwesen von heuschreckenähnlicher Gestalt und des wütenden Meeresdrachen würde ja allerdings auf die Nähe des Weltendes deuten und so eine Gerichtsdrohung enthalten, die bei der gewöhnlichen Auffassung fehlt. Aber es lassen sich doch nirgends sonst derartige starkmythologische Elemente in der Gedankenwelt des Amos nachweisen; die Erwähnung der Meeresschlange 9,3, wo sie, mit der Jahve hier in der Vision einen gewaltigen Kampf ausfechten müsste, als eine untergeordnete Macht im Dienste Jahves erscheint, zeigt deutlich, wie jenes alte Mythengut bei Amos ganz verblasst ist. Auch entspricht die mythologische Deutung der zweiten Vision in keiner Weise dem zu erwartenden Inhalt: Der Kampf gegen den wilden Drachen, gegen die vor der Weltschöpfung gebändigte, nun wieder befreite Gewalt des Chaos ist doch schwerlich als von dem Schöpfergott heraufbeschworen denkbar, der um die Fortdauer seiner Herrschaft kämpfen muss, und so verlieren dann die Worte ihre Grundlage: „Herr Jahve, lass doch ab“. Man wird deshalb bei der alten Deutung bleiben müssen, nach der hier an eine natürliche Heuschreckenplage und Dürre zu denken ist. Aber es ist andrerseits gegenüber M festzuhalten, dass sie visionär, nicht leibhaftig geschaut sind; denn es ist kaum angängig, die einleitende Formel כה הראני hier in 7,1.4 in dem Sinn zu nehmen: „Jahve liess mich in Folgendem etwas Bedeutungsvolles (leibhaftig) schauen“, während sie unmittelbar darauf v. 7 und 8,1 das visionäre Erlebnis bezeichnet. Allerdings dürfte aber hier der Niederschlag der 4,6ff zum Ausdruck gebrachten Gedanken — wohl in Traumvisionen — vorliegen. — Die drei übrigen Visionen stellen eine Ergänzung der Gerichtsverkündigung des Amos dar (zu ihrer mutmasslichen ursprünglichen Form vgl. S. 57f u. 35). Hier ist in knappester Form doch das Charakteristische der Vision völlig ausgeprägt. Amos erschaut drei symbolische

Handlungen Jahves, die auf das drohende Gericht hinweisen. Wir finden hier keine glühende Farbenpracht der Schilderung, nicht gewaltigen Höhenflug ekstatisch erregter Phantasie, wie bei manchen Visionen der späteren Prophetie; alltägliche Dinge, ein Senkblei, ein Korb mit Früchten bilden den Hauptinhalt der zweiten Doppelvision. Ausgedehnte mythisch-eschatologische Phantasien, wie sie sich im Lauf der Zeit je später je mehr in den Visionen widerspiegeln, waren der einfachen, nur nach dem einen grossen Gedanken der sittlichen Forderung orientierten Gedankenwelt des Hirtenpropheten fremd. Gegenüber manchen anderen Visionen aber, die sich vor ihnen durch grösseren Reichtum der Vorstellungen auszeichnen, haben die des Amos den Vorzug der Einheitlichkeit und inneren Geschlossenheit. Das Symbol, das auf das drohende Gericht hinweist, macht den ganzen Inhalt der Visionen aus und ist durch keine Nebenzüge verdunkelt, wodurch diese an der Eindringlichkeit ihrer Wirkung nur gewinnen. Besonders das Bild Jahves, wie er mit gewaltigem Schlag das grosse Tempelhaus erbeben macht, ist unmittelbar verständlich und von niederschmetternder Wucht. Aber auch die beiden anderen Visionen lassen in ihrer Schlichtheit den in ihnen symbolisierten Gedanken des drohenden Gerichts eindringlich zur Geltung kommen. Wenn Gr meint, dass sie ohne Erklärung überhaupt nicht verständlich wären, so ist das doch wohl etwas zu viel gesagt; jedenfalls wird man wenig andere Visionen finden, deren Verständnis durch so wenige Worte zum Aufleuchten gebracht wird wie hier (vgl. 7,8 8,2). —

c) Einfluss der sozialen Stellung des Amos auf seine Betrachtungsweise.

In der reichen Vorstellungswelt der Amossprüche ist das Wirken eines wahren Dichtergeistes kaum wegzuleugnen, und ebenso ist vielleicht der glückliche Einfluss der Umgebung und der ganzen Verhältnisse, in denen Amos gross geworden ist, auf dessen Entfaltung in den vorstehenden Ausführungen deutlich geworden. Andrerseits muss man

aber doch auch zugestehen, dass in dieser Herkunft aus einem Hirtenvolk auch gewisse Beschränkungen für das dichterische Gestalten und die Anschauungsweise des Propheten einbeschlossen sind. — Wie auch dem heutigen deutschen Landbewohner das bewusste Sichfreuen an der Natur, mit der er durch seine Tagesarbeit verwachsen ist, und der Sinn für die Schönheit auch des Kleinen, Unscheinbaren im allgemeinen völlig abgeht, so können wir es ähnlich auch bei dem Hirtenpropheten Amos beobachten, um so deutlicher, wenn wir dabei alles dessen gedenken, was den Inhalt der jesajanischen Bildersprache ausmacht. Es ist gewiss nicht zufällig, wenn Amos neben den anschaulichen Bildern aus dem unmittelbaren Interessenkreis seines Hirten- und Landlebens aus dem weiten Gebiete der Natur nur einmal einen allgemeingebrauchten Vergleich mit Zedern und Eichen findet (2,9). — Auch in diesem Mangel der ästhetischen Betrachtungsweise verleugnet er seine ländliche Herkunft nicht, und ihr Einfluss ist offenbar stark wirksam auch bei der ganzen Art, wie er die Kreise beurteilt, in denen er bei seinem Kampf für die sittliche Idee vor allem die Gegnerschaft findet. Noch an der Grenze der halbnomadischen Lebensweise stehend, erscheint Amos als ein bewusster Vertreter der altisraelitischen Einfachheit. Das zeigt sich, wenn er 2,11 neben den Propheten als Gottgesandte die Nasiräer nennt, die, abgesehen von ihrem religiösen Ideal, durch ihre völlige Enthaltsamkeit vom Wein sich als Vertreter der alten einfachen, nomadischen Sitte gegenüber der kannaanäischen Kultur darstellen, und wenn er andrerseits für die Religiosität die Wüstenzeit als vorbildlich hinstellt, wo es noch keinen Opferkult gab (5,25). Bei solchen Anschauungen bringt er der höheren, städtischen Kultur, die neben manchen Missständen doch gewiss der Vorzüge nicht entbehrte, ein sehr geringes Verständnis entgegen. Dazu kommt nun, dass er in seinem Kampf gegen die bestehenden Missstände, der sich, abgesehen von der Veräusserlichung der Religion, besonders gegen die Verrottung der Rechtspflege und die wucherische Ausbeutung und Uebervorteilung des Volkes wendet (5,7.10ff

2,6b 7 8,4f 4,1), es mit Gegnern zu tun hat, die gleichzeitig Träger jener städtischen Kultur sind. Indem der Prophet so eine Art sozialer Reformer, ein Vertreter des niederen Volkes gegen die Kapitalisten wird, kommt er in seinen Anschauungen zu einem gewissen altruistischen Nützlichkeitsstandpunkt, von dem aus ihm die gesamte höhere Kultur durch die Benachteiligung der wirtschaftlich Schwachen erkauft erscheinen muss. Demnach ist es wohl verständlich, wenn Amos, der jenen Verhältnissen doch immerhin ferner steht, die mancherlei Schäden, an denen die führenden Schichten des Volkes gewiss krankten, und die Missstände, welche die wachsende Kultur notwendig zur Folge hatte, gleicherweise jenen zur Last legt und in falscher Identifizierung der Kultur mit ihren natürlichen Schattenseiten und den Fehlern ihrer Vertreter dieselbe als solche als verwerflich empfindet. — Verschärft wird diese Beurteilung noch durch ihre religiöse Orientierung. Da es sich für den Propheten um das höchste Gut des Menschen, um den Frieden mit der Gottheit handelt, kennt er nur eine Alternative: Gottes Freund oder Gottes Feind; und da die sittliche Kraft derer, denen seine Verkündigung gilt, gewiss nicht ohne tiefe Schwächen war, so ist ihm ihr ganzes Tun und Treiben sündhaft, und ihr Reichtum und ihre höhere Kultur ist ihm der Ausdruck sträflichen Uebermutes gegenüber Jahve (6,8). Ein Teil der Vorwürfe, die er in seinen Scheltreden erhebt, fussen auf nur natürlichen Aeusserungen einer gesteigerten Kultur, und die Vernichtung dieser Kultur spielt in der Vorstellung des göttlichen Strafgerichts eine grosse Rolle.

So sind die Gastmahle in den Prunkgemächern der Edeln von Samaria, wo der Becher kreiste unter Saitenspiel, dem Propheten ein Greuel (6,1 ff). Die fröhlichen Gelage und der alltägliche Gebrauch kostbaren Oeles sind ihm verwerflich (6,6a), denn er sieht nur die Kehrseite von dieser Schönheit, Eleganz nnd verfeinerten Lebensfreude: „Um den Schaden Josephs grämen sie sich nicht“ (6,6b), und: „Sie verstehen nicht redlich zu handeln, die (von) Frevel und Gewalttat (Schätze) anhäufen“ (3,10), und der Anblick der

glänzenden Frauen der vornehmen Welt entlockt ihm nur den Vergleich mit den Basanskühen (4,1). Er denkt bei solchen Bildern an die geringeren Volksschichten, die durch die Anhäufung der Reichtümer verarmen. In 6,4b schimmert das Bedauern durch, wie es der Hirt, für den offenbar Fleischgenuss nicht alltäglich war, für die Lämmer und Kälber empfindet, die in grosser Zahl den Bedarf der Schmausereien decken müssen. Ihm, der wohl manchmal bei seiner Herde unter freiem Himmel oder in primitiver Hütte die Nacht verbrachte, sind auch die städtischen Quadersteinbauten der Ausdruck übertriebener Prachtentfaltung, und ihre Zerschmetterung oder Verbrennung durch Jahve war ihm offenbar eine beliebte Vorstellung (5,11 6,8. 3,15 wahrscheinlich Baulichkeiten des Tempelbezirks. Vgl. auch das . . . . ואכלה ארמנות in den Völkersprüchen). Und die „köstlichen Weinberge“ erscheinen in einem seiner Sprüche ebenso als Luxus wie die grossen Quaderbauten (5,11). Selbst die eifrig besuchten Opferfeiern mit Liedersang und rauschendem Harfenspiel finden keine Gnade vor ihm, weil er in ihnen nur den Ausdruck einer äusserlichen, oberflächlichen Religiosität sieht (5,21 ff). —

Dieser schroffe Gegensatz gegen die besitzenden und machthabenden Kreise, die zugleich die Vertreter der verfeinerten Kultur sind, beherrscht die ganze Verkündigung des Amos. Auf sie allein sind seine Sprüche gemünzt, und ihre Sünden stehen so im Vordergrund im Bewusstsein des Propheten, dass er bei seiner Verkündigung die Not derer, die unter ihnen zu leiden haben, vergisst. Der Bedrückten gedenkt er nur, um ihr Elend jenen zum Vorwurf zu machen, aber im übrigen fehlt innerhalb seiner Verkündigung der Gegensatz zwischen den frevelnden Reichen und den unterdrückten Elenden und die spätere Identifizierung der letzteren mit den Frommen; sie ist ausschliesslich Straf- und Drohpredigt, weil sie nur den Frevler im Auge hat. Deshalb droht der Prophet auch ganz allgemein das Verderben an, ohne derer zu gedenken, die eine Strafe nicht verdient haben. — Darum schon gehen die Verheissungen, die das

heutige Amosbuch beschliessen, schwerlich auf den Propheten zurück, wie es Gr neuerdings wieder im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht (vgl. N M Gb.K) annimmt. Sie entstammen wahrscheinlich späterer Reflexion, die an der Frage nach dem Geschick der Unschuldigen nicht vorüberging und die stark einseitige Verkündigung des Amos für die Erbauung späterer Leser nutzbar machen wollte, wie auch die Verse 9,13ff einen Urheber erkennen lassen, der nicht verstand, dass Amos die Zerstörung der Städte mit den sie umgebenden Weinbergen nicht einfach als Bestrafung der Frevler verkündet hatte, sondern weil er auch in der städtischen und in der Weinkultur selbst, bei deren Trägern die Missstände besonders auffällig waren, Zeichen des Abfalles von der guten, alten Sitte sah. — Zum Nachweis der späteren Entstehung von 9,8ff im Einzelnen vgl. M. —

§ 6.

Die Anschauungswelt des Jesaja und die poetische Gestaltung seiner Verkündigung.

a) Die Widerspiegelung der städtischen Umgebung in seinen Sprüchen.

Ganz anders geartet als das Bild des Propheten aus Theqoa ist die Persönlichkeit, die uns in den Sprüchen des Jesaja ben Amoz entgegentritt. Wie die ganzen Zustände und die Umgebung, in der er vermöge seiner Geburt und bürgerlichen Stellung lebt, das Gegenstück bildet zu den Verhältnissen, in denen Amos gross geworden ist, so andersgeartet ist auch sein Charakter und die Poesie seiner Sprüche, in der er sich widerspiegelt. — Wie sich seine ganze Wirksamkeit in Jerusalem abgespielt hat, ist es sehr wahrscheinlich, dass er ein Kind der Hauptstadt war; und zwar gehörte er offenbar durch seine Geburt den höheren Kreisen seines Volkes an. Diese seine soziale Stellung schimmert in vielen Zügen seiner Gedichte und Sprüche durch, wenn man sie mit der Verkündigung des Hirtenpropheten vergleicht, und manche direkten Nachrichten, die man dem Jesajabuch ent-

nehmen kann, stimmen damit überein. Schon die Angabe des väterlichen Namens (1,1), die bei Amos fehlt, deutet auf eine angesehenere Familie. So sehen wir denn auch Jesaja mit den höheren Kreisen auf gleichem Fuss verkehren. Einer der beiden Zeugen, die er bei der Errichtung der symbolischen Tafel heranzieht, ist ein Priester (8,2); bei dem Beamten, den er persönlich zur Rede stellt, handelt es sich offenbar um eine hochgestellte Persönlichkeit, ob seine Identifizierung mit dem königlichen Minister Schebna nun richtig ist oder nicht; die Vermutung wird jedenfalls nahegelegt durch das Felsengrab, das er sich aushauen lässt, und die Erwähnung seiner Luxuswagen (22,15 ff). — Dafür spricht auch die ungezwungene Haltung dem König gegenüber (7,1 ff), wenn dieselbe auch in erster Linie wohl auf seinem prophetischen Selbstbewusstsein beruht. Und darauf deutet ferner die sich aus Jes 28,7 ff 5,19 und 30,10 ergebende Tatsache, dass man sich in einen Wortstreit mit dem eifernden Bussprediger einliess, wovon sich in dem Amostext keine Spur findet. Da hören wir nur einmal, dass der Oberpriester von Bethel von dem Auftreten des Amos Notiz nimmt, und da verweist er ihn als lästigen Ausländer des Landes; ein derartiges behördliches Einschreiten ist Jesaja gegenüber niemandem eingefallen, obwohl er gegen die Vornehmen des Volkes nicht minder scharf auftrat als der Hirtenprophet.

Diese soziale Stellung des Jesaja und seine Lebensverhältnisse spiegeln sich auch beim ihm in seinen Gedichten deutlich wider, und ähnlich wie bei Amos im besonderen Masse in seinen Bildern und Gleichnissen, an denen seine Sprüche weit grössere Reichtümer bergen wie die des Propheten von Theqoa. Eine ganze Reihe von Andeutungen findet sich hier für das Leben Jesajas in Jerusalem. In manchen Bildern und Vergleichen schimmert das Stadtbild durch, das der Prophet immer vor Augen hatte, und man erkennt aus ihnen, dass er nicht allein für das Schöne und in die Augen Fallende, sondern auch für das Unscheinbare und Hässliche einen aufmerksamen Blick hatte. — Da wird vor unserem Auge die alte Stadtmauer heraufgeführt, die mit manchem Riss Zeugnis

gibt von den schon bestandenen Stürmen der Zeit (30,13 vgl. 22,9), daneben aber auch der Scherbenhaufen ausgedienter Gefässe, der in manchem Winkel an ihrem Fusse dem Vorübergehenden einen traurigen Anblick geboten haben mag (30,14). Selbst der Unrat auf der Strasse, in der damaligen, zumal orientalischen Stadt gewiss ein nicht unauffälliger Teil des Gesamtbildes, ist Jesaja nicht zu gering, ihm zu einem Vergleich zu dienen (10,5). Aber auch freundlichere Bilder nahm das empfängliche Auge des Propheten auf aus der Umgebung, in der er lebte. Da kehren in seiner Bildersprache die schnell aufspriessenden und wieder verwelkenden Adonisgärtlein wieder, die sich die Frauen in irdenen Gefässen auf den flachen Hausdächern hielten (17,10f vgl. Gb. K), und vor allem die Weinberge und Gärten, die sich dem Blicke des aus dem Tore Tretenden darboten. Auch sie sind offenbar ein spezielles Merkmal der städtischen Umgebung, denn der Garten- und Weinbau scheint für Amos ebenso ein Bestandteil der verfeinerten Stadtkultur zu sein wie die grossen Quaderbauten. Es ist charakteristisch, dass der Prophet aus Theqoa dieselben nur gelegentlich kurz in bildloser Rede erwähnt, während sie bei Jesaja zu verschiedenen Malen in der Bilderrede erscheinen (1,8 3,14 5,3ff 18,5f), und zwar anschaulich, mit ihren Einfriedigungen und Mauern, den Hütten und Lauben, oder gar mit turmähnlichem Gartenhaus; und an der Stelle 18,5f verspürt man etwas von der Achtsamkeit des Weinbergbesitzers, mit der er die Entwicklung seiner Reben von der Blüte bis zum Nahen der Traubenreife verfolgt, in Sorge, ob auch nichts den Ertrag der Ernte gefährdet, während das Bild vom verschnittenen Wein 1,22 ein Streiflicht auf die Geschäftspraktiken damaliger sich auf ihren Vorteil verstehender Weinhändler wirft. Das sich bereits regende Industrieleben der judäischen Hauptstadt findet seinen Widerhall in dem Vergleich mit dem Schmelzofen, in dem die Rohmetalle von der Schlacke befreit werden (1,25). Und auf eine militärische Signalstation mit ragendem Mast auf einer der Höhen bei Jerusalem scheinen die Vorstellungen zurückzugehen, nach denen Assur durch ein aufgestecktes

Panier aus der Ferne herbeigerufen wird (5,26) und wonach von dem gottgestraften Volk nur ein vereinzelter Rest bleiben wird wie ein Mastbaum auf der Bergkuppe (30,7). Dass Jesaja auch Gelegenheit hatte, vor einer Brandstätte zu stehen, wo die schwelenden Reste des Gebälks noch glühten, ohne doch mehr Gefahr zu drohen, deutet das Trostwort für den verzagten König an, das die kriegdrohenden Fürsten von Aram und Israel mit rauchenden Stumpfen von Brandscheiten vergleicht. — So spiegelt die Bildersprache Jesajas in anschaulicher Weise die mannigfachen Eindrücke wider, die eine grosse Stadt zu jener Zeit bieten konnte.

Dass Jesaja dem Stadtleben persönlich nicht fernstand, zeigt sich auch in seiner Stellungnahme zu den üblen Folgen und Aeusserungen der fortgeschritteneren Kulturverhältnisse. Er kämpft im wesentlichen gegen dieselben Missstände an, wider die Amos seine leidenschaftlichen Zornworte richtet, gegen die Bestechlichkeit der Beamten, die rücksichtslose Bereicherung mit allen Mitteln, eine äusserliche, nur auf materielle Genüsse gerichtete Lebensauffassung und gegen das dementsprechende Schwinden religiös-sittlicher Ideen, trotz eifriger Kultübung. In der Art der Stellungnahme zu diesen Schäden unterscheiden sich aber beide Propheten in charakteristischer Weise. In den betreffenden Verdammungssprüchen des Amos spürt man, dass er nicht nur die Auswüchse der gesteigerten Kultur verwirft, sondern eigentlich diese selbst an sich. Bei den beiden grösseren Sprüchen, in denen er sich gegen den leeren Kultus und gegen das Wohlleben der vornehmen Kreise wendet (5,21—25 und 6,1.3ff), sind die sittlichen Beweggründe seiner Polemik nicht ausdrücklich genannt, dagegen kommen Motive zur Andeutung, die auf der sozialen Stellung und Anschauungsweise des Hirtenpropheten beruhen: Dort die Hochschätzung des mosaischen Nomadenwanderlebens als Zeit der rechtisraelitischen Lebensführung, hier die einseitige Beurteilung der sozialen Gegensätze, die das Elend der breiten Volksschichten als direkte Verschuldung der Wohllebenden betrachtet: „Sie grämen sich nicht um den Schaden Josephs“. Ohne diese

Anschauungsweise des Amos ist bei dem Fehlen des Hinweises auf die sittlichen Schwächen der Gescholtenen seine Entrüstung über die von ihm verurteilten Zustände nicht verständlich; denn auch die Schilderung des zweiten Spruches bietet an sich doch eigentlich kein Bild besonderer Verworfenheit. — Bei Jesaja dagegen ist von einer solchen von vornherein pessimistischen Beurteilung der Kultur nichts zu finden. Seiner Stellung als Jerusalemer Patrizier wird, jedenfalls bis zu seinem prophetischen Hervortreten, auch eine den städtischen Kulturverhältnissen angemessene gehobenere Lebensführung entsprochen haben, und so steht er ihnen nicht von vornherein abweisend gegenüber wie Amos. Im Gegenteil dienen ihm gerade die Züge des nomadischen Hirtenlebens, in dem Amos die wahre Lebensform des Gottesvolkes sieht, mit zur Schilderung für das Elend und die Armseligkeit, in denen das vom Strafgericht betroffene Land zurückbleibt. Vgl. 7,21f (v. 22a ist eine Glosse, die den Ausspruch in entgegengesetztem Sinn auf das Wohlleben der messianischen Zeit deutet; vgl. DMGb.K); derselbe Gedanke liegt vielleicht den Versen 7,13—17 zugrunde, die jedoch verschieden gedeutet werden (vgl. S. 43f). Daher ist es nicht das der entwickelteren Kultur entsprechende erhöhte Wohlleben an sich, sondern es sind dessen Auswüchse, die Jesaja tadelt. Es ist ein merklicher Unterschied zwischen der Schilderung der schwelgenden Lebensfreude bei Amos und jenem hässlich-realistischen Bild widrigster Prasserei, das Jesaja von den Opfermahlzeiten der Priester und Seher gibt (Jes 28,7 f). Und das גַּם־אֵלֶּה am Anfang deutet an, dass ähnliche Zustände auch bei den übrigen Fällen zu denken sind, wo er in allgemeinerer Weise von diesen Ausschweifungen spricht. — So tritt anstelle der immerhin einseitigen Reflexion sozialpolitischer Art, wie sie bei Amos angedeutet ist, bei allen in Frage stehenden Jesajasprüchen die sittlich-religiöse Begründung, die ja auch bei jenem doch überall wenigstens im Hintergrund steht.

In den Versen 22,13f und 5,11f, die zusammen ein ganz ähnliches Bild ergeben wie die Schilderung in Am. 6,

tritt die Verwerflichheit dieses Lebens viel mehr hervor, weil es gleichzeitig in seiner sittlichen Hohlheit und Frivolität charakterisiert wird: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ — in einer Zeit, wo die gefahrvolle Lage auch eine Anspannung aller guten inneren Kräfte erfordert (22,13); 5,12 wird dem fröhlichen Zecherleben die Verständnislosigkeit für die gottgeleitete Geschichtsentwicklung in geraden Worten gegenübergestellt, und die innere Wert- und Haltlosigkeit dieser Lebemänner wird gekennzeichnet in dem höhnischen Wehe 5,21 f:

„Weh' den Weisen — in eigenen Augen,
vor sich selber klug!
Wehe den Helden — im Weintrunk,
stark — im Mischen des Rauschtranks“.

Ebenso bringt auch das Jesajagedicht wider den Kultus 1,10 ff eine sittliche Begründung des verwerfenden Urteils: Blut klebt an den Händen, die sich eifrig zum Gebet erheben. Bei ihrer eifrigen äusserlichen Kultübung übersehen sie den tiefen Abgrund, der zwischen der skrupellosen Ausnützung aller Vorteile bei der Erraffung ihrer Reichtümer und wahrer Frömmigkeit klafft. — Wie man in diesen Punkten bei einem Vergleich mit Amos den Einfluss der entwickelteren städtischen Kulturverhältnisse auf die Anschauungsweise Jesajas erkennen kann, so zeigt sich auch sonst in seiner Darstellungsart gegenüber dem Hirtenpropheten öfter seine grössere Vertrautheit mit dem städtischen Leben und den Kreisen, gegen die sich bei beiden Propheten die Polemik in erster Linie richtet. So ist der Unterschied zwischen den beiden parallelen Drohsprüchen gegen die vornehmen Frauen bemerkenswert (Am 4,1 ff und Jes 3,16 ff). Dort eine Schmähung derselben als Vertreterinnen der reichen Klasse, denen ebenso wie ihren Männern das Elend des Volkes zur Last gelegt wird, hier eine realistische Einzelschilderung ihres zugleich hochmütigen und gefallsüchtigen Gebarens. Auch die bösen Folgen des anwachsenden Kapitalismus finden gelegentlich eine sachlichere Darstellung als bei Amos. Bei jenem kommt nur immer wieder seine tiefe Abneigung gegen die Palastbauten und

Gartenanlagen der Reichen zum Ausdruck, Jes 5,8 lässt erkennen, wie Luxusbauten und Latifundienwirtschaft das Volk von der Scholle verdrängen. —

b) Gerichtsvorstellungen.

Der genauere Einblick Jesajas in das grosse Volksleben offenbart sich ganz besonders auch darin, wie die höhere Politik in seiner Prophetie eine Rolle spielt. Es soll damit nun nicht gesagt sein, dass Jesaja in höherem Masse als Amos wirklicher Politiker war. Der Einheitsgedanke seiner Stellungnahme zu diesen Fragen, die im Hinblick auf die gleichmässige Verwerfung der einander entgegengesetzten auswärtigen Politik der Könige Achas und Chisqija vom rein politischen Standpunkt aus betrachtet inkonsequent erscheinen muss, beruht vielmehr in seiner Ablehnung jeglicher Politik überhaupt, da er sie von seinem religiösen Gesichtspunkt aus als Vertrauensmangel der göttlichen Leitung gegenüber beurteilt; und er hat mit seinem Urteil gewiss insofern recht, als diplomatische Künste den Bestand keines Volkes erhalten können, wenn seine sittlichen Kräfte im Niedergang sind, wie ihm denn auch der Gang der Ereignisse Recht gegeben hat. Dass er aber als Glied der angesehenen Jerusalemer Kreise einen guten Einblick in den Gang der grossen Politik hatte, zeigt der Einfluss derselben, der sich in seinen Gerichtsdrohungen in ungleich höherem Masse ausspricht als bei Amos, wenn auch wohl dabei mitgesprochen hat, dass zur Zeit Jesajas die Gefahr der weltgeschichtlichen Entwicklung für Israel aktueller geworden war, als wie es bei Amos Hervortreten der Fall war. Jedenfalls stehen die politischen Ereignisse in seinem Denken stark im Vordergrund, sodass sie der Vorstellungswelt des Gerichtsgedankens gewisse Grenzen setzen: Die naturhaften Gerichtsschilderungen und die Vorstellungen, nach denen Jahve unmittelbar die Strafe vollstreckt — wie sie die Amosprophetie in so mannigfacher Weise enthält — treten völlig zurück hinter dem Gedanken, der in dem Siegeszuge Assurs das göttliche Strafurteil sich vollziehen sieht; den „Starken und Gewaltigen Jahves“ nennt

Jesaja 28,2 den assyrischen Eroberer, von dessen Heer er 5,26ff eine Idealschilderung gibt. Wie die Feinde Judas, Ephraim und das Damaszenische Aram, wird auch Juda selbst von dieser Gottesgeissel getroffen werden, das gerade, indem es Assurs Beistand wider jene anrief, anstatt auf Jahve zu vertrauen, die göttliche Strafe auf sich gezogen hat (vgl. 7,10—17; 8,1—4 17,1ff 5,25ff 28,1ff; 7,18—20 8,5—8 29,1ff 28,9—13).

Als Beleg für eine naturhafte Gerichtsvorstellung ist mit Sicherheit nur der kurze Spruch 5,9f anzuführen, wo eine Verödung der Prachtbauten infolge einer Missernte angedroht ist, also ein grosses Sterben in der Hungersnot. Wenn in 5,13 ursprünglich כלה für גלה gestanden hätte, wie D vermutet, so wiese das ebenfalls auf das gleiche naturhafte Unglück: Dürre und Misswachs. Bei dem jetzigen Text wäre Hunger und Durst Folge der Verbannung. Die Schilderung 5,14, wo man auch an eine grosse Naturkatastrophe denken könnte, dürfte auf einem Märchenmotiv beruhen. — Ein unmittelbares Eingreifen Jahves findet sich nur 31,3, und zwar mehr angedeutet als geschildert: „Jahve erhebt seine Hand, und es strauchelt Beschützer und Schützling!“ und 29,5f, wo ziemlich unvermittelt an die allerdings durch göttliche Rede in 1. Person eingeführte Androhung einer Belagerung — zu denken ist an Assur — die Darstellung der Theophanie in Erdbeben, Gewitter und lohendem Feuer sich anschliesst. In den wenigen sonstigen Fällen, wo die Vorstellung eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens vorliegt, ist dasselbe nur umschrieben. Durch den Ausdruck „wunderbar und wundersam handeln“ (29,14), durch das Bild des Geisselschlages (28,15); oder aber die göttliche Strafe wird religiös-psychologisch gefasst, als Verwirrung und Betörung, Ausgiessung eines Geistes der Finsternis (29,9ff).

Wenn nun aber auch die dichterische Kraft Jesajas infolge der starken Inanspruchnahme aller Gemüter durch den Gang der politischen Ereignisse, der naturgemäss auch auf die Anschauungswelt des Propheten nicht ohne starken Einfluss blieb, sich in der Wiedergabe der verschiedensten

Gerichtsvorstellungen nicht in dem Masse auswirken konnte wie bei Amos, so kommt sie doch in der Einzeldarstellung des einen Gerichtsgedankens der durch die Assyrer herbeigeführten Katastrophe, der neben jenen wenigen andersgearteten Vorstellungen ganz im Vordergrund steht, zur schönen Entfaltung. Und hier in der Einzelschilderung wird einmal die Mannigfaltigkeit der Darstellung gerade durch den politischen Charakter des vorausgesagten Strafgerichts, wenn auch nur indirekt, begünstigt: Es liegt in der Natur der Sache, dass bei der Vorausverkündigung eines derartigen konkreten, in kurzer Zeit zu erwartenden nationalen Unglücks das Ereignis weniger in seinem Eintritt und Vollzuge selbst geschildert wird, der immerhin die verschiedensten Vermutungen offen lässt, als in dem Unglück und Jammer, den es zur Folge hat; und so öffnet sich hier dem Dichter doch eine ausgedehnte Vorstellungswelt. Andrerseits aber wird die gewisse Schwierigkeit, die für die Schilderung der Katastrophe selbst besteht, unwillkürlich zu einer bildlichen Darstellung derselben führen. — So bieten doch auch die Drohsprüche Jesajas, wenn sie auch in der grossen Mehrzahl nur das eine Thema des nationalpolitischen Zusammenbruchs durch die Gewalt Assurs behandeln, im Einzelnen eine bunte Reihe poetischer Bilder und Vorstellungen. Die eigentliche Katastrophe selbst ist, wie schon angedeutet, ohne bildliche Einkleidung fast garnicht geschildert. 7,17 wird das drohende Unheil nur angedeutet als „Tage, dergleichen nicht gekommen sind, seitdem Ephraim von Juda abfiel". Man könnte höchstens 29,3 nennen, wo in der Schilderung der Einschliessung Jerusalems ein Ansatz zu konkreter Ausmalung der Katastrophe gemacht wird, doch tritt hier schon der in 1. Person redende Jahve als der Handelnde hervor, und wo man die Darstellung der Einnahme durch die Belagerer erwartet, schlägt die Verkündigung in die Schilderung der Erscheinung der strafenden Gottheit um (5bβ6). Am eingehendsten und eindrucksvollsten wird der Untergang Judas in dem packenden Gedicht 22,1—5 geschildert: Als widerstandsloser Zusammenbruch ohne ehrenvollen Kampf (2b3 z. T. vgl. S. 45),

und das Gedicht schliesst mit der gewaltigen Darstellung des Endes in dem Distichon:

כי יום מהומה ומבוסה ומבוכה לאדני יהוה
בגי חזיון מקרקר קר ושוע אל־ההר:

„Denn ein Tag des Stürmens, des Stürzens, der Bestürzung
vom Herren Jahve:
Im Tal Chissajon Brecher des Bollwerks
und Geschrei wider den Berg!"

Die Uebersetzung des zweiten Halbverses kann leider nur als Vermutung gelten, da die Bedeutung eines Teiles der Textworte unsicher ist. Beachtenswert ist, dass auch hier die Einnahme der Stadt selbst, d. h. die eigentliche Katastrophe zu schildern vermieden ist, wie ferner auch hier die nichtgenannten Assyrer hinter Jahve als dem Handelnden zurücktreten. — Was die anschaulichlebendige Darstellung einer Kriegsnot 22,6—11 betrifft, so kann man sich den Gründen Ms schwer verschliessen, der in diesem Stück eine spätere Erweiterung des vorhergehenden auf die Belagerung unter Sanherib gedeuteten Spruches sieht. —

Einige Bilder unmittelbar nach der Katastrophe gibt Jesaja 7,20 20,3f 8,1—4. Der Prophet sieht bereits im Geiste Reihen nackter Gefangener mit geschorenem Haar oder den Grosskönig im Triumphzug, wie die Siegesbeute aus Ephraim und Aram vor ihm dahergetragen wird. Die Beseitigung der Volkshäupter in der Unglückszeit (3,1—3 9,13) hat die Anarchie zur Folge, den Kampf aller gegen alle, die Aufhebung der Gesellschaftsordnung (3,4f). Besonders packend sind die beiden Einzelbilder aus dieser verzweifelten Situation, die in ergreifender Anschaulichkeit die wildanarchischen Zustände in der vom Kriege verheerten Stadt beleuchten: Wie die letzten, verelendeten Bewohner der in Trümmern liegenden Stadt in dem ohnmächtigen Wunsch nach wieder geordneten Verhältnissen einem der Ihrigen halb mit Gewalt die Würde des Gebieters aufzwingen wollen, und er antwortet ihnen mit dem Hohn der Verzweiflung: „Ich mag nicht Wundarzt sein" (3,6f), und jene Schilderung der verkommenen, einst so stolzen Frauen der Vornehmen, die

sich unter Verzichtleistung auf alle Rechte dem ersten besten Manne als Gattin aufdrängen, nur um den rohen Insulten des Pöbels zu entgehen (3,10—4,1). — Aber auch der trostlose Zustand des ganzen Landes spiegelt sich in den Augen des in die drohende Zukunft schauenden Sehers wider: Die Städte sind verheert, entvölkert, das Ackerland ist zum Oedland geworden (6,11), Gestrüpp und Dornen überziehen wieder das Kulturland. Die kulturarme, dürftige Nomadenzeit ist wieder heraufbeschworen (7,15.21f). Hier reiht sich auch das melancholische Bild des in Trümmern liegenden Damaskus ein, auf dessen Stätte Herden weiden (17,1). Das schönste von diesen Stücken ist aber wohl das leider fragmentarische Gedicht 8,20 Schluss bis 22, das in ergreifendem Tone von dem Elend des zerschmetterten Volkes kündet:

„. . . . . dem kein Morgenrot leuchtet.
Es zieht dort umher gedrückt und verhungert,
Und in seinem Hunger erfasst es der Grimm,
Und es flucht seinem König und seinem Gotte.
Und es blickt nach oben und zur Erde schaut es,
Doch siehe nur Angst und Finsternis,
Beklemmendes Düster und tiefes Dunkel“.

Diese Verse führen uns bereits zu der bildlichen Darstellung des Strafgerichts hinüber in seiner Schilderung des Volkselendes als angsterfüllter Dunkelheit, nach der kein neuer Morgen tagt. In reiner Gleichnisrede malt Jesaja den vernichtenden Assyrerzug als Plage stechender Insekten — Schwärme von Bienen und Bremsen lassen sich nieder in allen Schluchten und Spalten, bedecken Wald und Feld (7,18), — oder als Ueberschwemmung durch den Euphrat, der das ganze Land überflutet (8,5ff). Den Eroberer, den „Starken und Gewaltigen Jahves“, vergleicht er in einer Reihe sich drängender Bilder einem Hagelwetter, einem verheerenden Sturm, einem Wetter von gewaltigen, reissenden Wassern (28,2). Und das Schicksal der Verderbengeweihten schaut er in dem Bilde der vom Sichelschnitt getroffenen Aehren (17,5a) und der geringen Nachlese, die auf den abgeernteten Feldern oder in den Zweigen des Oelbaums zurück-

geblieben ist, von dem man die Früchte abgeschlagen hat (17,5b6). Oder er malt es dort in dem Gleichnis von der Frühfeige, die kaum erschaut, von dem Vorübergehenden bereits verspeist ist (28,3), hier in dem Bilde des Gegeisselten, dessen Körper von eiternden Wunden bedeckt ist (1,4ff). Und in packender Bildsprache lässt der Dichterprophet den stolzen Eroberer sich rühmen (Jes 10,14; vgl. S. 24):

„Die Welt ergriff meine Faust,
    wie ein Nest der Völker Schätze.
Wie man ausnimmt verlassene Eier,
    so nahm ich die ganze Erde,
Und keiner, der Flügel regte,
    den Schnabel sperrte und zirpte".

— Die Stunde, wo den Uebermütigen selbst das Schicksal ereilt, bevor er das Ziel seines Siegeszuges erreicht, schildert das Gleichnis des Weinbergs, dessen Reben und Ranken zerschnitten und zerknickt werden, kurz vor der Ernte, wo die Trauben schon zu schwellen beginnen, und Raubvögel und wilde Tiere hausen auf der verödeten Stätte (18,5—6). — Es ist kaum notwendig, wie es gewöhnlich geschieht, in v. 6 ein Herausfallen aus der Bilderrede anzunehmen; er malt die Verwüstung weiter aus: Der sonst so sorgfältig bewachte Weinberg (vgl. 1,8 5,2) ist jetzt der Aufenthalt menschenscheuen Getiers. — Die Vorstellung eines verheerenden Orkans liegt offenbar der grandiosen Schilderung des göttlichen Gerichts 2,12ff zugrunde, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist. — Zum Schluss sind noch zwei Darstellungen zu erwähnen, die trotz ihrer bildlichen Schilderung doch mehr in derselben Sphäre bleiben, der die behandelten Vorgänge angehören: Die grässliche Darstellung des Bürgerkrieges, wie die Rasenden zerfleischend einander anfallen (9,18ff), und das imposante Bild, wie Jahve selbst ein Panier aufpflanzt und ein Volk vom Ende der Welt herbeiruft, und es stürmt heran mit Rossen und Wagen, in seiner kriegerischen Furchtbarkeit, gleich brüllenden Löwen (5,26ff).

c) Bildersprache.

Das starke Hervortreten der bildlichen Darstellung des Gerichtsgedankens, das wir soeben gesehen haben, ist nicht zufällig, ebensowenig wie der Umstand, dass wir schon einmal Gelegenheit hatten, auf einen grösseren Komplex von Bildern und Gleichnissen einzugehen, als wir den Spuren der städtischen Umgebung, in welcher der Prophet lebte, in seinen Sprüchen nachzugehen suchten. Wir werden damit auf die eigentliche Quelle der poetischen Schönheit der Jesajasprüche geführt. Es ist dies nicht, wie wir gesehen haben, ein Reichtum an verschiedenen, mannigfaltigen Gerichtsvorstellungen, wie bei Amos, sondern eben die Bildersprache und Gleichnisrede, die, man kann sagen, die ganze Ausdrucksweise Jesajas beherrscht, während sie bei den Sprüchen des Hirten von Theqoa doch immer nur mehr schmückendes Beiwerk bleibt. Eine jede Sprache besteht ja im Grunde aus bildlichen Umschreibungen, deren ursprünglicher Sinn nur nicht mehr gefühlt wird; aber in der Rede der Jesajasprüche häufen sich Bilder und Gleichnisse, die noch in ihrer ganzen Anschaulichkeit und Lebendigkeit empfunden werden. In der schöpferischen Phantasie des Dichterpropheten drängen sich die Vorstellungen so, dass der Strom seiner Bildersprache sich durch seine ganze Verkündigung unvermindert hindurchzieht; es findet sich bei ihm kaum ein Gedicht oder ein Spruch, und sei er noch so klein, der ganz ohne einen bildlichen Ausdruck oder einen Vergleich wäre. Oftmals überstürzen sich die bildlichen Ausdrücke und Darstellungen so, dass sie garnicht mehr zu selbständiger Geltung kommen, sondern sich, einer Hieroglyphenschrift vergleichbar, zu einer reinsymbolischen Schilderung des betreffenden Gedankens zusammenschliessen. — Man vergleiche z. B. das doppelstrophige Gedicht 28,1 ff (vgl. S. 54). Schon die identischen Einleitungsverse der beiden Strophen bringen nebeneinander zwei Bilder: Die stolze Krone für den Mauerkranz von Samaria, die welkenden Blumen für die Gärten, welche die verderbengeweihte Stadt umgeben. Und ebenso bildlich ist der eigentliche Inhalt der beiden Strophen: Hier in einer

Reihe gehäufter Vergleiche die Schilderung des Zerstörers, dort die Darstellung der Vernichtung in dem Gleichnis von der Frühfeige. Oder man lese die Strophe 17,4—6, wo nur die ersten Worte: „Es wird gering werden die Macht Jakobs", bildlose Rede sind. Schon das Parallelglied geht zur Bildersprache über: „Und das Fett seines Leibes wird abmagern"; und nun wird die Katastrophe weiter ausgemalt durch den Vergleich mit der Getreidemahd: „Wie der Schnitter die Halme rafft, und sein Arm die Aehren schneidet", doch alsbald wird er durch ein anderes Bild verdrängt: „Wie man Aehren liest in der Ebene Rephaim: Eine Nachlese wird dabei übrig bleiben" — und nun wird dieses Bild wieder seinerseits durch einen neuen Vergleich ausgeführt: Wie beim Olivenabschlagen, wo nur einige verkümmerte Früchte in den höchsten Zweigen am Baum bleiben. — Es ist hier m. E. D im Recht gegen M und Gb.K, wenn er in v. 5 ursprünglichen Text sieht. Dieses Sichüberhasten der Bilder ist bei dem ganzen Charakter der jesajanischen Diktion sehr wohl verständlich. Auch an dem בו v. 6, das allerdings keine direkte, aber eine leicht zu ergänzende Beziehung hat, braucht man sich in dieser sich überstürzenden Rede kaum zu stossen. — Ebenso ist M schwerlich im Recht, wenn er von dem Gedicht 18,1 ff die Schlussdistichen v. 5 f abreissen und mit dem Gedicht 17,1—11 verbinden will. Dass קציר v. 4 die Getreideernte, v. 5 die Weinernte bedeutet, und der Wechsel des Redenden in v. 4 und 5 sind nicht ausreichende Gründe dafür, zumal die von M vorgeschlagene Verbindung sachliche Schwierigkeiten macht; denn wenn man זמרת זר 17,10 als Weinreben deutet, so passt v. 11a schlechterdings nicht dazu, und dass dieser wörtlich zu fassen ist, fordert die auch von M geteilte Deutung der Stelle auf den Adoniskult, für den das schnelle Aufspriessen und Welken der Pflanzen gerade das Wesentliche ist. — Wir haben vielmehr in dieser unmittelbaren Folge dreier verschiedener Bilder ein weiteres Beispiel für die sprudelnde Phantasie des Propheten zu sehen. Vgl. ferner noch 1,4—9. 21—26 u. a. — Das Sichdrängen der Bilder lässt sich besonders da beobachten, wo der Prophet

den Vergleich in eigentlichem Sinne, eingeleitet durch כְּ, anwendet. Bei dem Reichtum seiner Vorstellungswelt strömen ihm bei jedem Vergleich sofort mehrere Bilder aus derselben oder ähnlichen Sphären zu. Jedes der oben besprochenen Gedichte gibt uns ein Beispiel dafür. 28,2 schildert den „Starken Jahves“: „Wie Hagelwetter, zerschmetternder Sturm, wie ein Wetter gewaltiger, flutender Wasser“. Jahves erhabene Ruhe ist, „wie glühende Wärme bei Sonnenschein, wie Taugewölk in der Erntezeit“ (18,4). Und 17,4–6 drängen sich die Vergleiche mit dem Getreideschnitt, der Aehrennachlese, den Ueberbleibseln im Gipfel des abgeernteten Oelbaums. Eine ähnliche Vergleichskette bietet 1,8: „Uebrig ist Zion wie eine Laube im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld, wie ein Wachtturm“. Und so liesse sich noch manches Beispiel anführen.

Eine eingehende Erörterung aller einzelnen Bilder und Gleichnisse bei Jesaja wird sich erübrigen. Es sei noch einmal auf die beiden Stellen verwiesen, wo bereits in anderem Zusammenhang einige Komplexe derselben behandelt sind (S. 86ff und 95f). Eine nähere Betrachtung sei nur noch einer Reihe von Bildern und Gleichnissen gewidmet, die uns noch einen neuen liebenswürdigen Charakterzug des Menschen Jesaja kennen lehren, seine Freude an der Natur und die liebevolle Betrachtung derselben auch in ihren unscheinbaren Erscheinungen. Damals bedeutet ja das Leben in der grossen Stadt keine Erschwerung des Naturgenusses, sondern gerade das durch die städtische Kultur verfeinerte Empfinden bietet erst die rechte Grundlage dafür. So dürfen wir aus vielen Wendungen der Bildersprache des Jesaja schliessen, dass er mit verständnisvollen, aufmerkenden Augen in die Natur schaute, wovon bei dem Hirtenpropheten wenig zu spüren ist, und auch für das Leben des Menschen in der Natur einen offenen Blick hatte. — So hatte der Prophet Sinn für die trostwirkende Schönheit des Morgenrotes: Das hoffnungslose Elend des gottgestraften Volkes malt er ergreifend mit dem Ausdruck: „Dem kein Morgenrot leuchtet“ (8,20), und das rauschende Hagelwetter wird ihm zum Gleichnis für den

drohenden Assyrersturm (28,1). Liebevoll ruhte sein Blick auf dem Baumstumpf am Wege, der mit zäher Lebenskraft ein frisches Reis trieb, und er ward ihm ein Symbol für das Schicksal seines zerrütteten Volkes, für dessen Zukunft doch ein letztes Fünkchen Hoffnung nicht verglimmen wollte, so oft er auch das furchtbarste Unheil über dasselbe verkündete (11,1). Und er hat ein Auge für die sonnendurchglühte Luft, die an heissen Tagen flimmernd über dem Boden steht, von keinem Lufthauch bewegt, und für die dünnen weissen Cirruswolken, die an Sommertagen unbeweglich in gewaltiger Höhe am Himmel schweben (18,4). Auch die Freude der Erntezeit fand einen Widerhall in seinem Herzen (9,2), und anschaulich weiss er im wenn auch kurzen Gleichnis den Schnitter zu schildern, wie er mit dem einen Arm die Halme zusammenrafft und mit dem andern den Sichelschnitt führt (17,5); ebenso bieten ihm die Armen, die auf dem abgeernteten Felde Nachlese halten von den zurückgebliebenen Aehren, den Stoff zu einem Vergleiche (17,5). Und von des Propheten guter Beobachtung zeugen die Gleichnisse 17,6, wo das Abernten eines Oelbaums geschildert wird, von dem man sorgsam alle Früchte abschlägt, sodass nur einige verwachsene „Beeren“ in den obersten Zweigen zurückbleiben, und 28,4 mit der köstlich beobachteten Szene, wie jemand an einem Baume unvermutet eine Frühfeige erblickt, die vorzeitig gediehen ist, — und Abreissen und Verspeisen ist eins. Ebenso hat Jesaja die Jugend beim Spiel belauscht, wenn sich die Knaben auf ebenem Platze mit dem Ballwerfen vergnügten, dass er weit dahinrollte — es wird ihm zum Symbol für das Schicksal des übermütigen Beamten, den die göttliche Strafe in die Ebene des Zweistromlandes in die Verbannung stossen wird (22,18), — oder wenn sie Vogelnester aufspürten, um die Eier auszunehmen: Ihr unbekümmertes Freveln ist ihm ein Gleichnis für den Uebermut, mit dem der assyrische Eroberer seine Hand nach der Weltherrschaft ausstreckt (10,14). Auch hier ist die liebevolle Naturbetrachtung erkennbar in der Schilderung des Vogels, der flügelschlagend, den Schnabel aufsperrend und mit ängstlichem Schreien sein

Nest zu verteidigen sucht. Noch ein anderes Gleichnis der Jesajasprüche hatte die Vögel zum Gegenstand, leider ist es bis auf die Anfangsworte einer späteren redaktionellen Verbesserung zum Opfer gefallen (31,5). Auch das Insektenvolk gibt ihm Stoff zu einem Gleichnis — Schwärmen von Bremsen und Bienen vergleicht er das assyrische Heer (7,18), — und die welkende Blume ist ihm ein Symbol für den Niedergang der Macht Ephraims (28,1).

Im übrigen steuern noch die verschiedensten Sphären zu der Bildersprache der Jesajasprüche bei. Einige Gleichnisse spiegeln den weiteren Kreis seines Heimatlandes wider. So 9,17 das Bild des Steppen- und Waldbrandes, der in der heissen Zeit in Palästina nicht selten gewesen sein wird; und die Plage, die der Löwe für die Landbevölkerung war, kommt in dem Vergleich des Assyrerzuges mit dem Rauben dieser Bestie zum Ausdruck und vor allem in der anschaulichen Schilderung:

„Wie der Löwe knurrt,   auf seiner Beute der Jungleu,
wider den aufgeboten   eine Masse von Hirten:
Vor ihrem Schreien   erschrickt er nicht,
vor ihrem Lärmen   weicht er nicht;
So fährt herab   Jahve der Heerscharen
zur Heerfahrt gen Zions Berg   und gegen seine Höhe.“

(5,29 und 31,4). Der Stier, der seinen Besitzer, und der Esel, der seines Herrn Krippe kennt, erscheinen als beschämendes Beispiel für das Volk, dessen falsche Sinnesrichtung der Prophet unter dem Bilde der Auflehnung von Kindern wider den Vater schildert, der sie grossgezogen und emporgebracht hat (1,3.2). 1,18 erscheinen Scharlach und Purpur als Symbol für die Sünde, die Weisse des Schnees und der Wolle als Bild der Reinheit. Fremdartig berührt uns der Ausdruck, dass das Volk sein Verhängnis am Strick herbeiziehe (5,18). Die Vernichtung des Volkes ohne Unterschied wird gezeichnet als Abhauen von Kopf und Schwanz (9,3), die Stätte des eroberten Jerusalem einem Feueraltar verglichen (29,2). — Einige weitere Bilder sind wahrscheinlich auf den allgemeinen volkstümlichen Sprachgebrauch zurückzuführen, so die Per-

sonifikation einer Stadt 1,21, Ausdrücke wie „Abwaschen der Schuld“ (1,16), Vorstellungen wie „kieselhart“ und „Fahren wie der Wind“ (5,28). An eine Redensart wie „Stützen der Gesellschaft“ erinnert Jes. 3,1: „Jahve entfernt aus Jerusalem und Juda Stecken und Stab“. Die Allgemeinvorstellung der „Gottesgeissel“ liegt 10,5 zu Grunde:

„Wehe Assur, Stab meines Zorns, Stecken meines Grimms.“

Ein Liedchen oder vielleicht auch ein Sprichwort ist wahrscheinlich 9,9:

„Ziegel sind gestürzt, Quadern baun wir,
Sykomoren gefällt, Zedern pflanzen wir,“

ebenso wie offenbar 28,20 ein Sprichwort zu Grunde liegt:

„Das Bett ist zu kurz zum Strecken,
die Decke zu knapp zum Einhüllen“.

§ 7.

Ein Vergleich der Amos- und Jesajaprophetie.

a) Die Art der Darstellung.

Wir haben uns in den vorhergehenden Abschnitten den poetischen Hauptgehalt der beiden Prophetien zu vergegenwärtigen gesucht, auf den in erster Linie die ästhetische Gesamtwirkung dieser Spruch- und Gedichtsammlungen zurückgeht. Wir haben uns ferner einen etwas näheren Einblick in die Anschauungswelt der Propheten zu gewinnen bemüht, die nicht bloss als mechanische Werkzeuge einer höheren, ausser ihnen stehenden Macht, von der sie sich getrieben fühlten, sondern als Menschen mit Fleisch und Blut, mit individueller Denkungsart hinter ihrer Verkündigung stehen, als Kinder der beschränkten Welt, in der sie aufgewachsen sind und lebten, und haben unser Augenmerk darauf gerichtet, wieweit eine Einwirkung der Zustände und Verhältnisse, die den Propheten umgaben, auf die Gestaltung seiner Verkündigung festzustellen ist. Im Folgenden wollen wir noch einmal durch einen Vergleich der beiden Propheten ein zusammenfassendes Bild ihrer Eigenart zu gewinnen suchen. — Wir haben bereits gesehen, wie ein weitgehender Unterschied

zwischen der sozialen Stellung des Hirten von Theqoa und des vornehmen Jerusalemiten und dementsprechend in manchen Punkten zwischen ihrer Denkungsart besteht. So hebt sich denn auch die dichterische Eigenart ihrer Verkündigung in charakteristischer Weise voneinander ab. Wenn es auch in der Natur der Sache liegt, dass die Prophetie beider auf einen herben und düsteren Ton gestimmt ist, so ist doch die Verkündigung des Jesaja, soweit man bei Schelt- und Drohsprüchen den Ausdruck gebrauchen kann, um einen Grad weicher und freundlicher. Das liegt schon in dem formellen Unterschied der beiderseitigen Sprüche: Bei Amos eine kurze und knappe Ausdrucksweise, deren ernste Wirkung oftmals noch gesteigert wird durch den starren Schematismus der äusseren Form. Seine Gedichte wirken wuchtig und niederschmetternd, da sie meist nur den einen grossen Gedanken: Israel versündigt sich wider das Sittlichgute und ist darum dem Gottesgericht verfallen, ohne weiteres Beiwerk in seiner nackten Furchtbarkeit dem Hörer zum Bewusstsein bringen. Jesaja liebt es, wenn auch seine Verkündigungen den Charakter kurzer Spruchgedichte durchaus wahren, doch mehr auf die Einzelheiten eines Gedankens einzugehen, und bei seiner übersprudelnden Bildersprache, der gegenüber die Gleichnisse und Bilder bei Amos doch mehr gelegentliche Ornamente darstellen, zieht in den meisten Gedichten eine bunte Reihe von Vorstellungen in schneller Folge vorüber.

Die Einzelschilderungen des Amos sind gewaltig und monumental; sie drängen in wenigen Sätzen die Katastrophe des ganzen Volkes zusammen, ihre Vorstellungen haben einen unwirklichen, übernatürlichen Zug. Diese furchtbaren Drohsprüche sind weniger Voraussagen und Darstellungen der Wirklichkeit als erhabene Illustrationen des zugrundeliegenden Hauptgedankens; ihre Schilderungen sind in gewisser Weise den grossen Kaulbachschen Gemälden über die Menschheitsgeschichte vergleichbar. Man denke etwa an das gewaltige Gemälde von Moabs Untergang (Am. 2,1—3; vgl. S. 77), an einen Spruch wie 8,9 f:

„Ich lass' untergehn die Sonne am Mittag,
verfinstre die Erde bei hellem Tag;
Ich verwandle eure Feste in Trauer,
all' eure Lieder in Totenklage.
Auf alle Hüften bring' ich den Sack,
und die Glatze auf jedes Haupt;
Ich lass es hergehn wie Trauer um den Einzigen,
und es enden wie bittren Tag." —

Jesaja scheinen solche auf das Grosse gestimmten Schilderungen nicht so zu liegen. Er umschreibt sie meist durch Bilder und Gleichnisse, wodurch er gewiss auch gewaltige Wirkungen erzielt; so z. B. in der Darstellung des Untergangs von Samaria im Assyrersturm (28,1 ff), oder wie er in stolzen Worten den Assyrer selbst seiner welterobernden Kriegszüge sich rühmen lässt (10,13 f). Wo er aber von der Katastrophe in bildloser Rede spricht, wie es jedoch nur selten geschieht, da gibt er mehr Ausschnitte, Einzelszenen, sie aber in lebendiger Anschaulichkeit und grosser Realistik. Die wenigen hier in Frage kommenden Sprüche sind in Jes. 3 zusammengestellt. — Ein gutes Bild von der besonderen Eigenart der beiden Propheten gibt der Vergleich der Sprüche gegen die Damen der vornehmen Welt Am. 4,1 ff und Jes. 3,16 ff. Bei Amos erscheinen diese Frauen als Verkörperung der Volksbedrückung. Das Elend des armen Volkes wird ihnen als ihre persönliche Schuld vorgeworfen, weil ihre Männer Vertreter des Kapitalismus sind, der die sozialen Gegensätze zum Teil erst herbeiführte und den unteren Volksschichten ihre Lage schmerzlich zum Bewusstsein brachte. Und ihr Schicksal ist das denkbar furchtbarste. Sie werden von roher Faust herausgezerrt aus ihren Prunkgemächern und als Qedeschen fortgeschleppt an einen Tempel des Astartekults. — Demgegenüber schildert Jesaja die Damen von Jerusalem, wie sie im Bewusstsein ihrer Eleganz einhertänzeln, kokettierend oder hochmütig auf das Volk herabsehend. Ihr Schicksal ist weniger tragisch; sie werden nicht aus der Heimat gerissen und verfallen nicht der äussersten Schmach. Wohl aber ist mit ihrem Reichtum und ihrer Schönheit der

Respekt des Pöbels und ihr eigner Stolz dahin, und sie drängen sich zur Heirat auf, nur um Sicherheit vor tätlichen Angriffen zu erlangen. Eine Schilderung, weniger grossartig — und realistischer. — Dieser realistische Zug in der Darstellungsart des Jesaja kommt zu mehr konsequentem als angenehmem Ausdruck in der Schilderung der Priester und Propheten bei der Opfermahlzeit (28,7 f), der gegenüber die Darstellung der samarischen Reichen bei ihren Gastmahlen Am. 6,1.3 ff sich schon mehr einem Idealgemälde nähert, andererseits aber gewinnt die Darstellung der Jesajasprüche dadurch, dass sich die Eindrücke des wirklichen Lebens in ihnen widerspiegeln, oftmals an Leben und Anschaulichkeit, und im Zusammenhang mit dieser empfänglichen Beobachtungsgabe steht offenbar die Neigung, auch sonst die Schilderung durch charakteristische Züge zu beleben. Man denke an die Darstellung des freudigen Aufruhrs in dem von drohender Belagerung erlösten Jerusalem 21,1 f:

„Was ist dir, dass du gestiegen bist
insgemein auf die Dächer,
Von Lärm erfüllte, rauschende Stadt,
frohlockende Feste!“

oder an den Spruch 30,6 f, der mit wenigen Worten ebenso anschaulich die weite Wüste mit ihren für den antiken Reisenden noch gesteigerten Schrecknissen wie den Zug der schwerbeladenen Schatzkarawane malt.

„. . . . .
durch ein Land der Not und Angst,
Der Löwen und knurrenden Leuen,
der Ottern und fliegenden Drachen,
Führn sie auf Esels Rücken ihren Reichtum,
und auf Kameles Höcker ihre Schätze
Zu einem Volke, dass nichts taugt,
dessen Hilfe nichtig und eitel.“

Ein Musterbeispiel für eine lebensvolle Darstellung ist auch das Gedicht 18,1 ff, die Warnung vor dem Bündnis mit Aethiopien. Wir sehen die hochgewachsenen Gestalten der Gesandten dieses Volkes, mit ihrer „glänzenden“, bronzefarbenen Haut,

und schauen ihre Fahrt auf dem Nil in ihren schnellen Papyruskähnen; selbst die Vorstellung von ihrer Heimat gewinnt etwas Gegenständliches durch die kurzen Worte, mit denen sie Jesaja nebenher charakterisiert: Das Land, das Ströme durchschneiden, das Land des Flügelgeschwirrs. Sie geben einen Begriff von wasserreicher Tropengegend, deren feuchtheisse Luft die Stechfliegen zu Millionen ausbrütet. — Derartigen Zügen, die ohne zwingende Verbindung mit dem Hauptgedanken nur der poetischen Ausmalung dienen, haben die Amossprüche, die in ihrer knappen Wortführung sich meist ausschliesslich auf ihren eigentlichen Zweck konzentrieren, nur wenig entgegenzusetzen. Man könnte etwa die Selbstcharakterisierung der habgierigen Kornwucherer nennen, wenn sie selbst in 1. Person redend eingeführt werden, wie sie in fieberhafter Schachersucht das Ende des Sabbats herbeisehnen, um ihre unsauberen Geschäfte fortsetzen zu können; oder auch die dichterische Einkleidung des Scheltwortes 3,9ff in einen Heroldsruf. Im allgemeinen ist jedoch eine derartige dichterische Ausmalung im Einzelnen nicht als besonderes Kennzeichen der Amosprophetie anzusehen. Hier sind vielmehr die starken Gegensätze des Jetzt und der drohenden Zukunft zu nennen, die in seinen knappgefassten und scharf zugespitzten Sprüchen dicht zusammengestellt werden und so mit um so grausamerer Schärfe hervortreten.

An die Stelle der Festfreude tritt die Trauer, den frohen Liedersang löst Totenklage ab, die Prachtgewänder ersetzt das Sackkleid (8,10). Hier der Zug der Exulanten, wie sonst im Leben an der Spitze, so auch hier allen voran die Vornehmen des Volkes; aus einem Leben höchsten Genusses wandern sie ins Elend, ihr Festjubel nimmt ein Ende in stummer Verzweiflung (6,1.3 ff). Und dort die stolzen Frauen des Adels von Samaria — in den rohen Fäusten der plündernden Eroberer (4,1ff). Oder die Weinberge, sonst Bilder lachenden Glückes und Orte heiterer Lebensfreude, auch sie werden jetzt zum Hintergrund des Dramas, in dem Jahve mordend durch sein Volk zieht (5,17). Und ebenso schneidend

ist der Gegensatz in der Vorstellung der blühenden Jugend, wie sie verschmachtend ohnmächtig dahinsinkt, um nicht mehr aufzustehen (8,13).

b) Grundstimmung der beiden Prophetieen.

Wir haben uns mit den letzten Ausführungen einem Punkte genähert, wo noch einmal die Charakterverschiedenheit der beiden Propheten deutlich hervortritt. Ich meine die Grundstimmung, die sich durch alle diese Sprüche hinzieht, die Klangfarbe, die sich bei den beiden Prophetien im ganzen ergibt. Sie ist bei Amos und Jesaja trotz der Gleichheit ihrer Grundideen und ihrer Bestrebungen doch nicht dieselbe. — Die Verkündigung des Amos wirkt wuchtiger, niederschmetternder. Es geht durch seine Sprüche ein Zug grausamer Unerbittlichkeit, welche die äusserste Konsequenz des Gerichtsgedankens zieht, ohne eine Hoffnung auf irgend einen Ausweg zu lassen. Und diese furchtbare Herbheit tritt um so mehr hervor, als man so gut wie nirgends in seinen Drohsprüchen ein persönliches Gefühl, eine Mitleidsregung des Propheten durchfühlt. Er hat nur die stolzen Patrizier der samarischen Städte vor Augen, in deren Kreisen er die Quellen aller Schäden des Volkes sieht, und mit ihnen kennt er kein Mitgefühl. Dieser grimmige Hass des Propheten gegen die Verderber des Gottesvolkes gibt seiner Verkündigung dieses düstergewaltige Gepräge; und er findet seinen herbsten Ausdruck in der harten Paradoxie und der bitterhöhnischen Ironie, die, zuweilen im Verein, sich allenthalben in den Scheltsprüchen des Amos finden. In überraschenden Wendungen bringt der Prophet altgewohnte Glaubenssätze und Ueberzeugungen ins Wanken, die scheinbar unerschütterlich, im Bewusstsein des Volkes tief eingewurzelt waren und an die es sich gewöhnt hatte als an bequeme Ruhekissen eines dem wahren sittlichen Ernst entfremdeten Gewissens, oder mit hohngetränkten Worten zieht er zu Felde gegen Anschauungen, in denen die höchsten Ideale des Volkes zum Ausdruck kommen. — „Nur euch hab' ich erkannt von

allen Geschlechtern der Erde" — da mag sich den Hörern die Brust geschwellt haben im Hochgefühl der göttlichen Erwählung, die Vergebung bürgte für alle Sünden; wie ein Faustschlag musste da die Folgerung wirken: „Darum strafe ich an euch alle eure Vergehungen" (3,2). Und in die Selbstzufriedenheit der in eifrigen Kultfeiern vor ihrem Gotte sich Freuenden tönt ein harter Spruch des Propheten hinein, die ganze Anschauungswelt des Volkes umstürzend, indem er Frömmigkeit und Kultübung in Gegensatz stellt, die dem Volksbewusstsein doch identisch waren. So steht in dem zweistrophigen Spruch 5,5a6 der Verwerfung des Besuchs der grossen Heiligtümer die Aufforderung gegenüber: „Sucht Jahve, dass ihr lebt!" (Ich folge der Lesart von S-G; vgl. S. 28). Zu noch härterer Paradoxie steigert sich dieser Gedanke in dem bitterironischen Spruch 4,4f: „Zieht hin nach Bethel — und frevelt, nach dem Gilgal — und frevelt immer mehr ...." Und hohnvoll klingt die ironische Aufforderung zu eifriger Kultübung aus in den Worten: „Denn so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israels" — Jahves Willen hat nichts damit zu tun. (Auch 5b ist wohl mit Gr als ursprünglich anzusehen. Es fehlt sonst dem Spruch ein kräftiger Abschluss, da 4b 5a für sich allein gegen 4a abfallen). Mit Hohn geisselt der Prophet auch den Nationalstolz der Israeliten, der bei dem politischen Aufschwung unter Jerobeam nicht so unberechtigt war, wenn ihm nur auch eine sittliche Erstarkung der machthabenden Kreise zur Seite gegangen wäre. So aber ruft wohl der Prophet die Nachbarn auf, nach Samarien zu eilen, aber nicht die Freude am Glanz des Gottesvolkes liegt in diesen Worten, sondern grimmiger Hohn: „Schaut das wilde Treiben darin", fährt er fort. Frevel und Gewalttat, das ist der Prunk, der hier zu bewundern ist (3,9ff). Und mit herben Worten verhöhnt der Prophet den partikularistischen Stolz der „ראשית הגוים" (6,1) in dem kurzem Spruch 6,2 (vgl. S. 29): Die Nachbarstaaten stehen in nichts zurück hinter dem äusseren Glanz des „Erstlings der Völker", auf den es so so stolz ist. Bittere Ironie liegt auch in dem Wort 3,12a,

das scheinbar, Rettung verheissend, auf den Volksglauben eingeht, ganz unmöglich könne Jahve sein Volk ganz verderben, aber in Wahrheit Vernichtung droht: Es wird Israel ergehen, wie einem Schaf, von dem der Hirt ein Ohrläppchen und ein paar Beinknochen aus dem Rachen des Löwen „rettet“. — Gr S. 330 sieht eine Paradoxie auch in dem einleitenden Spruch 1,2: Jahves Brüllen kündet ein Gewitter, in dessen Folge Regen und damit Fruchtbarkeit zu erwarten ist: Aber die Auen der Hirten verwelken und des Karmels Haupt verdorrt. Doch der Gewittersturm ist nicht der auf ihn folgende Regen, und in dem Gebrüll des Donners fühlten die Israeliten kaum das lebenspendende Walten, sondern die furchtbare Majestät ihres Gottes. So hat hier das Paradoxe an der Wirkung des Gewitters keine Pointe und zeigt nur die Vertrautheit der späteren Theologie mit dem Bilde des Gewitters für das Gericht. Wahrscheinlich geht dieses Motto des Amosbuches auf den Redaktor zurück, zumal 2a mit Joel 4,16 identisch ist, wo die Worte durchaus gut in den Zusammenhang passen (vgl. M).

Gegenüber der elementaren Gewalt der zur höchsten Glut des Gotteszornes gesteigerten Drohsprüche des Amos trägt die Verkündigung des Jesaja im ganzen einen menschlicheren, sanfteren Charakter. Gewiss findet sich auch in ihr manches von einer ähnlichen schneidenden Tonart, die für Amos charakteristisch ist. So dürfte der Satz 1,18 am besten mit D und M sarkastisch aufzufassen sein:

„Kommt doch, dass wir rechten spricht Jahve.
“Sind eure Sünden wie Scharlach, sie werden schon schneeweiss!
Sind sie rot wie Purpur, sie werden schon wie Wolle.“
— Seid ihr willig und hört, dann zehrt des Landes Gut;
Widerstrebt ihr und widersetzt euch, vom Schwert werdet ihr verzehrt.“

Hohngetränkt sind jedoch im übrigen nur Scheltsprüche, die sich speziell gegen die herrschenden Kreise wenden, die eigentlichen Gegner Jesajas wie Amos’. Da geisselt er bisweilen in beissender Sprache ihre Selbstsicherheit und ihr Selbstbewusstsein, die sich bei ihnen mit innerer Haltlosig-

keit paaren: 5,21 f (vgl. S. 90); und eine Ergänzung dazu ist 31,2: „doch auch er (Jahve) ist weise und bringt Unglück, hat seine Worte nicht aufgehoben.“ Ihr grundloses Vertrauen auf die eigene Kraft verhöhnt das Wortspiel 30,16, und voll beissender Schärfe ist auch der Spruch gegen den königlichen Beamten 22,15ff.:

„Siehe Jahve wirft dich im Schwung,
— du Held, kehrt dich um und um,
Knäult dich zusammen zum Knäul, —
wie einen Ball in weitoffenes Land;
Dorthin kommst du zum Sterben, dorthin deine Prunkwagen,
du deiner Herrschaft Schandfleck!“

Das aber sind doch nur Einzelheiten in der Masse der Jesajasprüche. Im Ganzen genommen klingt uns aus ihnen nicht dieser Ton unerbittlicher Härte und Schroffheit entgegen wie aus der Verkündigung des Amos. Denn Jesaja hat bei seiner Verkündigung nicht ausschliesslich die Führer des Volkes vor Augen, die in erster Linie Schuld tragen an dem sittlichen Verfall, er denkt auch an die Tragik in dem Schicksal des Gottesvolkes, seines Volkes. — So tragen seine Drohsprüche nicht so sehr den Stempel donnernder Anklage als den der Trauer und Klage. Sie sind durchzogen von dem Schmerz über die Entartung des gotterwählten Volkes, durchklungen von Wehmut über den Verfall des einst so blühenden Reiches Man denke an das Gedicht 1,21ff;

„O wie ward zur Dirne Die treue Stadt,
Zion, von Recht erfüllt Drin Gerechtigkeit wohnte!
Dein Silber ist zu Schlacke geworden, Dein Wein verschnitten . .“

oder an den wehmütigen Anfang des Belagerungsnot verkündenden Spruches 29,1: „Weh' Uriel, Uriel, Stadt wo David Lager schlug.“ Ebenso erhält der Scheltspruch 1,4ff mehr das Gepräge der Klage durch die breite Ausführung des Bildes, welches das Elend des aus tausend Wunden blutenden Volkes schildert, und vor allem durch die Schlussworte, in denen der Prophet sich selbst mit einschliesst in den Kreis der gottgestraften Volksgenossen:

„Wenn nicht Jahve uns gelassen einen Rest,
wie Sodom wären wir, Gomorrha glichen wir.“

Zu offenem Durchbruch kommt das persönliche Gefühl Jesajas in dem Gedicht 22,1 ff:

„Drum sag’ ich, blickt fort von mir ich muss bitterlich weinen;
Nicht versucht mich zu trösten ob meines Volkes Verderben.“

Diese im allgemeinen weichere Stimmung in den Sprüchen Jesajas hängt offenbar damit zusammen, dass er, anders als Amos, auch die breiten Volksteile in seiner Prophetie berücksichtigt, die seine Vorwürfe nicht direkt treffen, die vielmehr selber zu leiden haben unter der Verderbnis der leitenden Kreise. Der Gedanke an sie führte zu der Klage 3,12;

„Mein Volk — seine Herrscher sind Quäler,
und Wucherer gebieten darüber.“

(Lies mit LXX וְנֹשִׁים). — Andrerseits hatte er auch einen kleinen Kreis von Anhängern (6,18), die schwerlich dasselbe Schicksal treffen konnte, wie das verstockte Volk. Und solche Betrachtungen sind wohl die Quelle zu dem Gedanken, der einen versöhnenden Zug in diese herbe Verkündigung trägt, dem Gedanken, welcher das göttliche Gericht als Läuterungsakt auffasst und so der Hoffnung auf eine bessere Zeit Raum gibt. Am klarsten tritt er in dem Satze 8,17f auf: „Ich will harren auf Jahve, der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt, und auf ihn hoffen. Sind wir doch, ich und die Kinder, die mir Jahve geschenkt hat, Sinnbilder und Zeichen in Israel von Seiten Jahves . . . “, Worte, die neben seinem eigenen Namen „Jahve hilft“ besonders an den seines Sohnes Schearjaschub erinnert: „Ein Rest wird umkehren“ (7,3). — Der Name des andern Sohnes (8,1 ff), der sich auf das spezielle Ereignis des Falles von Aram und Ephraim bezieht, mit dem Eintritt desselben also seine eigentliche Bedeutung für Israel verloren hat, kommt hier nur sehr indirekt in Betracht. Diese Stelle 8,17f macht es daher wahrscheinlich, dass Jesaja noch mehr Kinder ausser den beiden im Alten Testament genannten hatte, zumal man sonst hier eigentlich den Dual von ילד erwarten müsste; auch

Schearjaschub wird nur ganz gelegentlich genannt. — Dieselbe Hoffnung kommt zum Ausdruck in dem Gedicht 1,21 bis 26, dessen Inhalt der Gedanke des Läuterungsgerichtes bildet und das mit dem Verse schliesst: „Danach wird man Dich nennen Rechtsburg, getreue Stadt.“ Indirekte Zeugnisse für diesen Hoffnungsgedanken sind schliesslich auch die zahlreichen Schilderungen von dem Zustand der Volksreste in dem gottgestraften Land, die bei Amos, der eine völlige Vernichtung annimmt, keinen Raum haben; wohl reden auch sie von Elend und Verzweiflung, aber sie setzen doch ein Entronnensein aus dem eigentlichen Gericht voraus. — Jene wenigen positiven Zeugnisse sind nicht sicher zu datieren bis auf die Erwähnung des Schearjaschub 7,3 anlässlich der syrisch-ephraimäischen Gefahr i. J. 734. Seine Geburt fällt demnach höchstwahrscheinlich in die nächste Nähe des Beginnes der prophetischen Wirksamkeit Jesajas (c. 740). Wenn Gb. K trotz dieser Ueberlegung in dem Hoffnungsgedanken den Ausdruck einer bedeutsamen Wandlung in der Anschauung des Jesaja erkennen will, so bleibt doch zeitlich für die extreme, der des Amos entsprechende Auffassung kein Raum übrig. Angesichts der weniger extrem angelegten und mehr reflektierenden Natur des Jesaja dürfte die Annahme berechtigt sein, dass diese Ergänzung des Gerichtsgedankens schon ein ursprünglicher Bestandteil der jesajanischen Ideen war, wenn sie auch nicht, wie es ganz natürlich ist, in jedem Drohspruch des Propheten auftritt.

So haben wir denn zwei Prophetengestalten vor uns vorüberziehen lassen, die bei aller Gleichheit des Ideals, das sie vertreten, und der Art ihrer Wirksamkeit uns doch als Persönlichkeiten von scharf begrenzter Eigenart aus ihren Sprüchen entgegentraten, der Hirt aus Theqoa und der Jerusalemit aus patrizischem Geschlecht. Bei Amos, dem ersten Propheten, dessen Verkündigung eine glückliche Fügung der Nachwelt erhalten hat, ist der ursprüngliche Charakter des Prophetentums noch schärfer ausgeprägt. Er erscheint wirklich noch mehr als Sprecher der Gottheit, der, ohne eigene Gefühlsäusserungen, in loderndem Gotteszorn dem

sündigen Volke die furchtbaren Drohungen Jahves entgegen-schleudert. Und in seinen Sprüchen von wuchtiger Kürze, die ohne unnötige Ausgestaltung nur ihren eigentlichen Zweck der Anklage und Drohung im Auge haben, ist noch deutlich der Charakter der Orakelworte ausgeprägt. — Ihm gegenüber stellen die Sprüche Jesajas offenbar schon eine weitere Stufe der literargeschichtlichen Entwicklung dar. Seine eigene Persönlichkeit, sein menschliches Gefühl tritt schon mehr in den Vordergrund; so trägt seine Verkündigung im ganzen nicht so sehr den Stempel dieser grossen Herbheit und Bitterkeit wie die Amossprüche. Andererseits ist auch bei ihm der rein dichterischen Ausgestaltung ein viel weiterer Spielraum gelassen. Seine Gedichte entfernen sich vielfach schon recht weit von dem Charakter des Orakelspruchs; bisweilen nähern sie sich in ihrer Tonart schon der Lyrik (z. B. 1,21 ff 22, 1 ff). So kommt uns gewiss Jesaja mit seinem ausgeprägteren Gefühlsleben in seinen Sprüchen menschlich näher, und auch der grössere poetische Reichtum ist wohl auf seiner Seite zu suchen, aber die herbe, knorrige Gestalt des Hirten von Theqoa braucht in ihrer einfachen Grösse hinter ihm nicht zurückzustehen.

Lebenslauf.

Am 31. Oktober 1891 bin ich, Günther Lemcke, als ältester Sohn des Pfarrers Ferdinand Lemcke zu Friesack in der Mark geboren. Den grössten Teil meiner Schülerzeit verlebte ich im Hause meines Grossvaters, des Superintendenten Glokke, zuerst in Rathenow, dann nach seiner Emeritierung in Berlin, wo ich das Joachimsthalsche Gymnasium besuchte. Nachdem ich hier Ostern 1909 das Reifezeugnis erlangt hatte, studierte ich evangelische Theologie in Halle und Berlin. Während meiner letzten Semester bereitete ich mich in Breslau auf das philosophische Doktorexamen vor. Bei meinen alttestamentlichen und sonstigen semitistischen Studien waren meine Lehrer die Herren:

Rothstein, Steuernagel, Cornill, Gressmann, Delitzsch, Mittwoch, Prätorius, Meissner und Schaade;

ausserdem nahm ich in Breslau an Vorlesungen und Uebungen der Herren:

Cichorius und Baumgartner teil.

Allen meinen hochverehrten Lehrern sage ich herzlichen Dank.